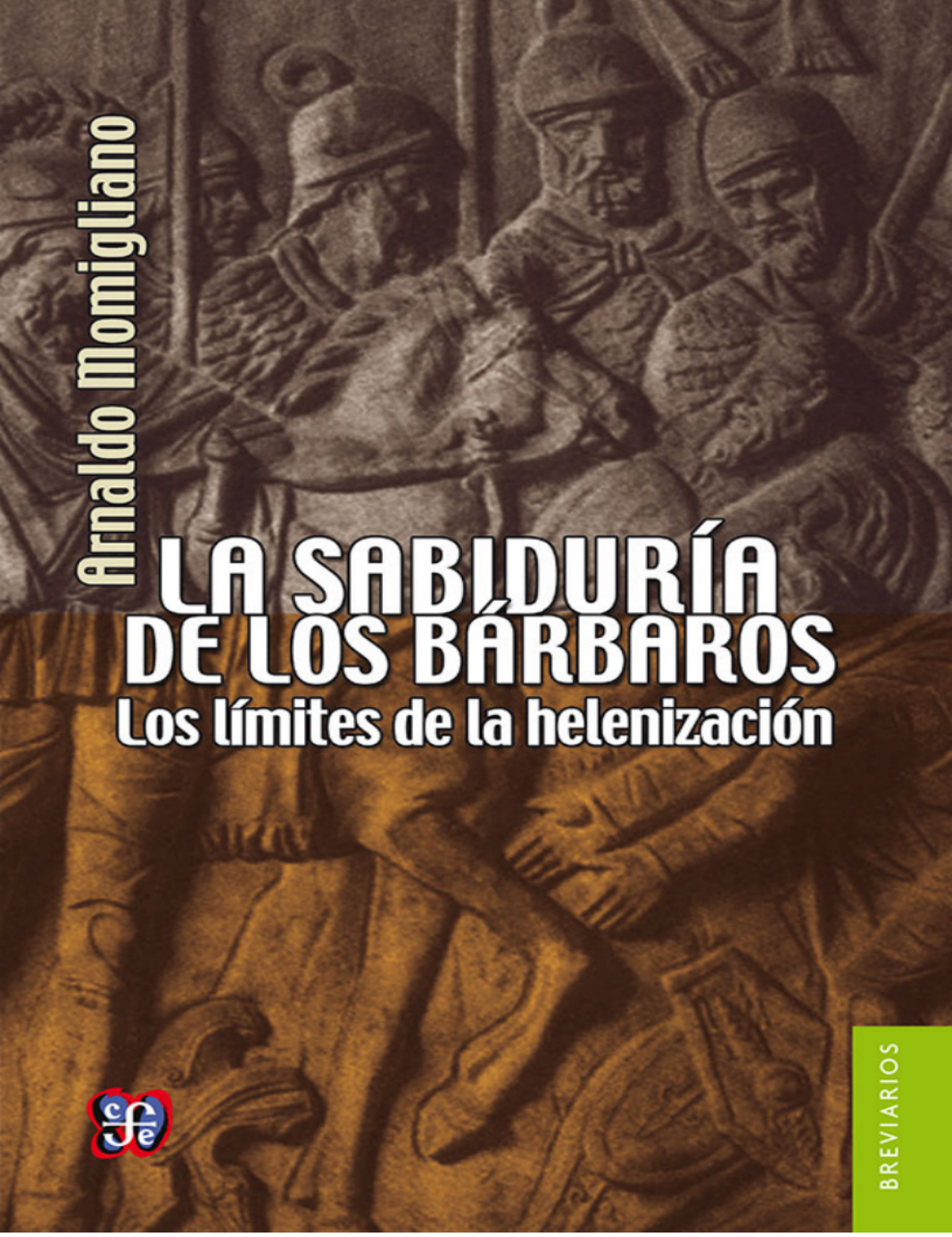
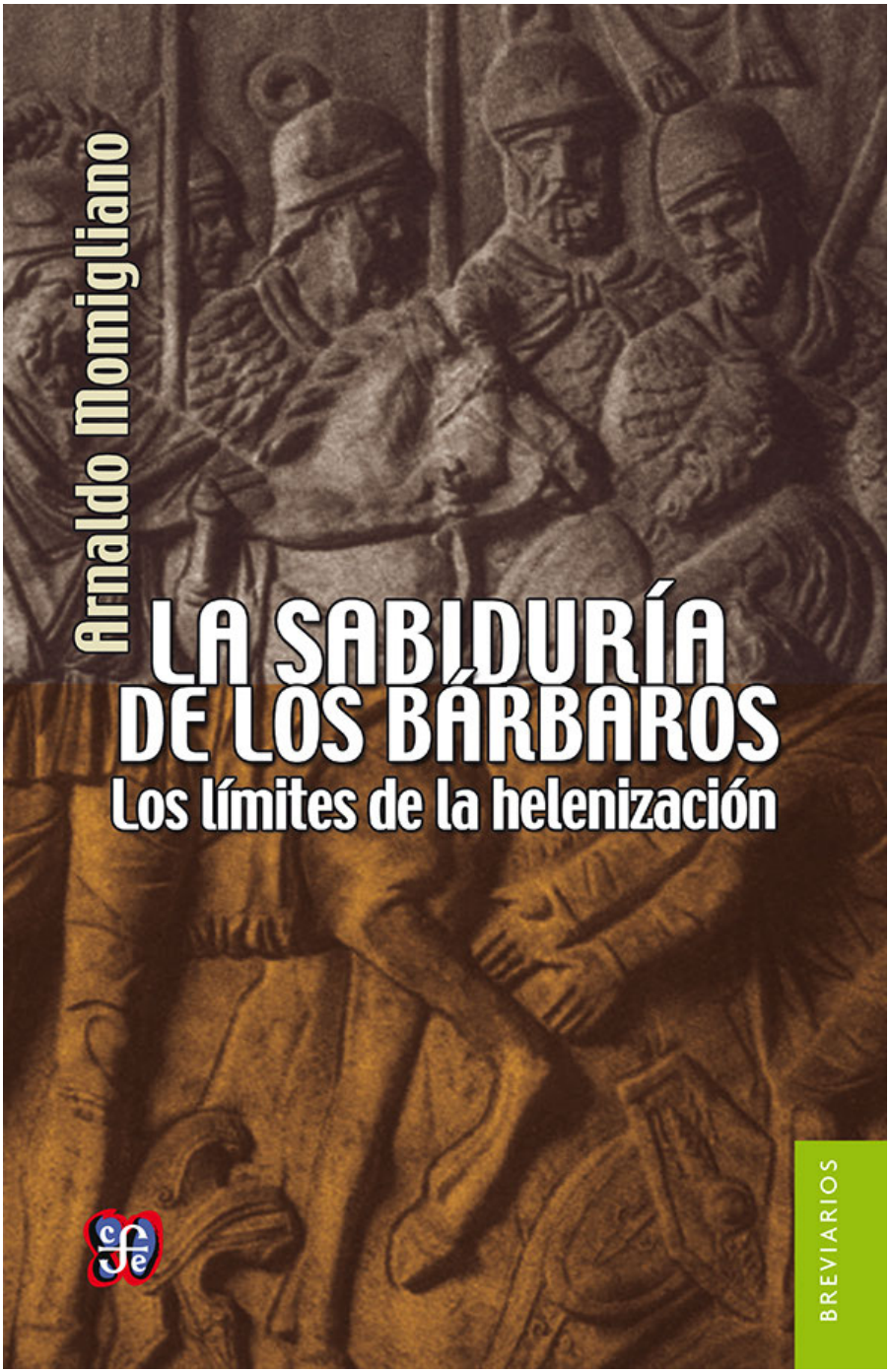
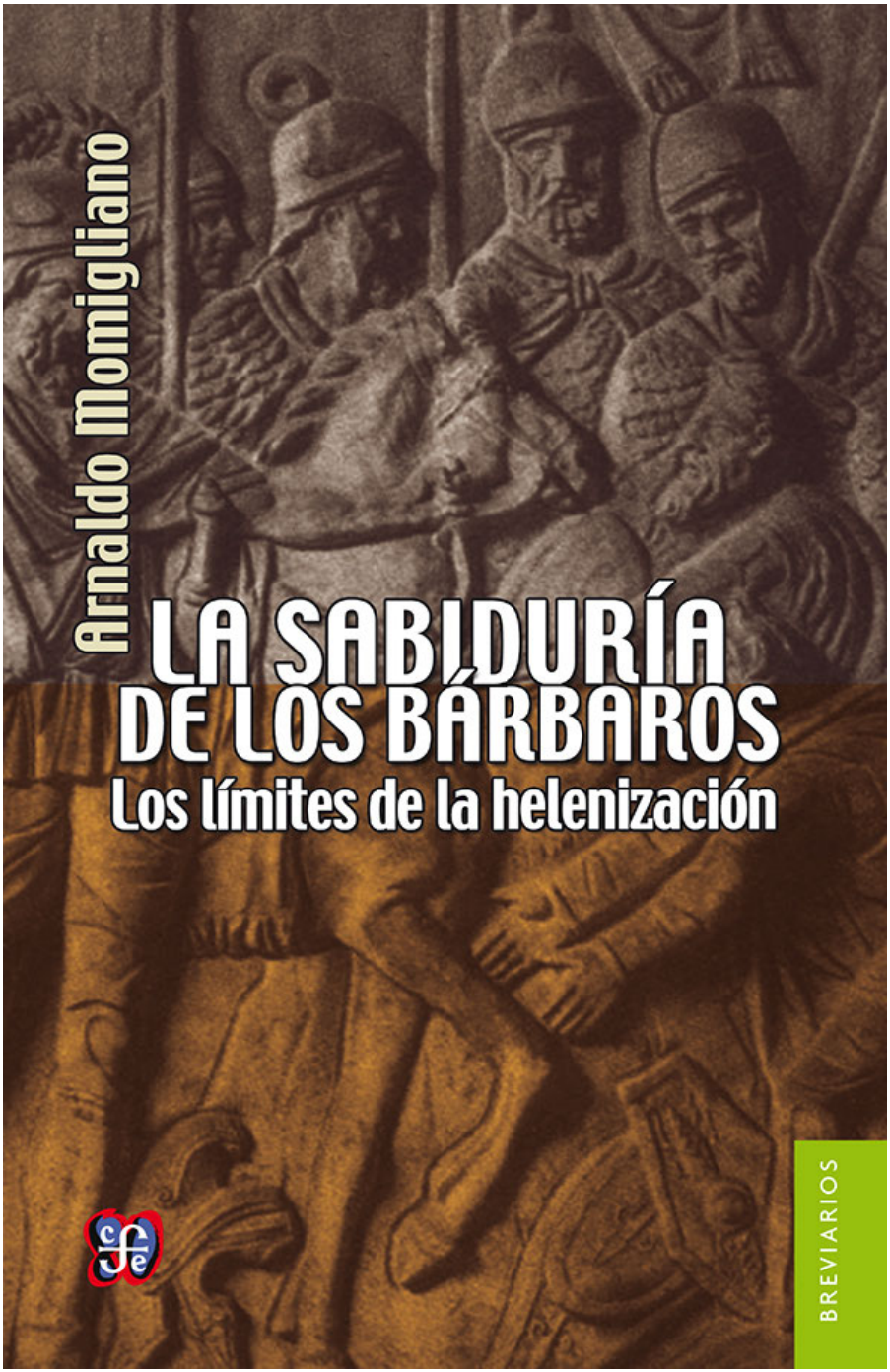

Arnaldo Momigliano
LA SABIDURÍA DE LOS BÁRBAROS
Los límites de la helenización
BREVIARIOS


Arnaldo Momigliano
LA SABIDURÍA DE LOS BÁRBAROS
Los límites de la helenización
BREVIARIOS


Arnaldo Momigliano
LA SABIDURÍA DE LOS BÁRBAROS
Los límites de la helenización
BREVIARIOS

BREVIARIOS

del

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

467

Arnaldo Momigliano

La sabiduría de los bárbaros

Traducción

Gabriela Ordiales

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición en ingles, 1975

Primera edición en español, 1988

Primera reimpresión, 2014

Primera edición electrónica, 2014

Título original: Alien Wisdom: The Limits of Hellenization

© 1975, Cambridge University Press, Cambridge

Diseño de portada: Paola Álvarez Baldit

D. R. © 1985, Fondo de Cultura Económica

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.

Empresa certificada ISO 9001:2008

Comentarios:

editorial@fondodeculturaeconomica.com

Tel. (55) 5227-4672

www.fondodeculturaeconomica.com

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio. Todos los contenidos que se incluyen tales como características tipográficas y de diagramación, textos, gráficos, logotipos, iconos, imágenes, etc., son propiedad exclusiva del Fondo de Cultura Económica y están protegidos por las leyes mexicanas e internacionales del copyright o derecho de autor.

ISBN 978-607-16-2287-7 (ePub)

Hecho en México - Made in Mexico

Per mia madre, presente sempre nel suo vigile amore

(Torino, 1884-campo nazista di sterminio, 1943)

Ps. 79.2-3

PREFACIO

El contenido de este libro fue presentado como Conferencias Trevelyan en la Universidad de Cambridge, en mayo de 1973, y en forma revisada como Conferencias A. Flexner, en el Bryn Mawr College, durante febrero y marzo de 1974. He mantenido la forma de conferencia, añadiendo solamente una bibliografía a cada capítulo. Mi propósito fue estimular la discusión sobre un tema importante, sin abandonarse a especulaciones.

Debo mi gratitud a las dos instituciones que tan generosamente me invitaron y me recibieron. En Cambridge me encontré entre viejos amigos; en Bryn Mawr hice nuevos. Pasé un tiempo feliz en ambos sitios. Me gustaría agradecer especialmente a los profesores Owen Chadwick y M. I. Finley, de Cambridge, al rector Wofford, al profesor Agnes Michels y al profesor Russell Scott, de Bryn Mawr.

A. M.

University College London

Agosto de 1974

I. LOS GRIEGOS Y SUS VECINOS EN EL MUNDO HELENÍSTICO

CONSIDERACIONES PRELIMINARES

I

EL HISTORIADOR de la filosofía nunca dejará de reflexionar acerca de la nariz de Cleopatra. Si esa nariz hubiera agradado a los dioses como agradó a César y Antonio, habría prevalecido el relajado gnosticismo de Alejandría, en lugar de la disciplina cristiana impuesta por las dos Romas; la vieja Roma sobre el Tíber, y la nueva sobre el Bósforo. A los celtas se les hubiera permitido continuar recolectando muérdago en sus bosques, y nosotros tendríamos menos libros sobre la reina Cleopatra y sobre el rey Arturo, pero más sobre Tutankamón y sobre Alejandro Magno. Mas quien trajo a Gran Bretaña los frutos de la victoria del imperialismo romano sobre el sistema helenístico fue un etruscólogo de lengua latina y no un egiptólogo de lengua griega. Debemos afrontar los hechos.

La victoria del imperialismo romano puede ser explicada, a su, vez, como el resultado de cuatro factores: la nueva dirección dada por Roma a las fuerzas sociales —esto es, las militares— de la vieja Italia; la absoluta incapacidad de cualquier ejército helenístico para enfrentar en el campo a los romanos; el lamentable desgaste de la civilización celta y de sus dependencias, que continuó durante siglos, y finalmente hizo posible que los romanos controlaran los recursos de Europa occidental, desde el Atlántico hasta las regiones del Danubio; y, por último, la colaboración de los intelectuales griegos con los políticos y los escritores italianos, en la creación de una nueva cultura bilingüe que dio sentido a la vida bajo el régimen romano. Únicamente los judíos y los iranios les hicieron frente a los romanos, así como se los habían hecho a los Seléucidas. Los judíos no tuvieron ninguna oportunidad contra los romanos, pero en el curso de sus esfuerzos, uno de los grupos minoritarios consiguió su autonomía y desafió al Imperio romano tan resueltamente que ni aun los adoradores del Templo de Jerusalén lo habían hecho nunca de esa manera. En cuanto a la dinastía de los Arsácidas de Partia, ésta reclamó su independencia aproximadamente en el año 247 a. C., e hizo valer sus derechos. Irán permaneció libre durante nueve siglos. Contó, para ello, no sólo con el poder de su ejército, sino también con su tradición religiosa.

Durante la época helenística se reunieron, por primera vez, cuatro de los cinco protagonistas de esta historia: greco-macedonios, romanos, judíos y celtas. En el dominio de los fines prácticos, no fue, en efecto, sino en el periodo de Alejandro Magno cuando los griegos descubrieron a los romanos, celtas y judíos; sin embargo, hay cierta paradoja en ello. Durante siglos, las colonias griegas prosperaron en Italia, no muy lejos de Roma. Masalia tuvo un contacto directo con los celtas por lo menos desde el siglo v a. C. Los judíos vivían en una región donde frecuentemente se asentaban mercenarios griegos y donde también frecuentemente eran requeridos comerciantes griegos. Los iranios, que pronto se liberaron del control helenístico, y siempre escaparon al de Roma, fueron también la única nación que los griegos conocieron y apreciaron antes del periodo de Alejandro. El Imperio persa en su conjunto tuvo, efectivamente, otra historia: había dominado a los griegos. Pero incluso para los iranios, la era helenística significó un cambio de apreciación: el profeta Zoroastro tomó el lugar del rey Ciro, erigiéndose en la figura irania más representativa. Persia, el imperio que abiertamente desafió a los griegos, fue reemplazada por Roma. Partia fue, desde entonces, un Estado remoto; no obstante, formidable: los magos* conservaban algo del prestigio de la misteriosa región de la cual habían venido a ofrecer sus propios bienes espirituales.

Así, la época helenística presenció un acontecimiento intelectual de primer orden: la confrontación de los griegos con otras cuatro civilizaciones, tres de las cuales habían sido prácticamente desconocidas hasta entonces para ellos, y una había sido conocida en muy diferentes condiciones. Pensé que el descubrimiento, por parte de los griegos, de los romanos, los celtas y los judíos, así como la revaloración de la civilización irania, podrían ser un tema adecuado para estas conferencias Trevelyan. No se conocen bien los detalles, ni se tiene un panorama general claro, y, desde luego, hay mucho que decir también sobre Egipto y Cartago. Hermes Trismegisto surgió de Egipto aproximadamente en la misma época en que Zoroastro y los magos se convirtieron para los griegos en figuras respetables; de ahí que deban ser estudiados juntamente. En ambos casos, la escuela platónica desempeñó un papel esencial. A pesar de que Platón nunca hizo explícito que Thot, el inventor de la ciencia, fuera el mismo que Hermes, esta identificación fue formulada por Aristóxenes de Tarento y Hecateo de Abdera (Estobeo I, Prooem. 6, p. 20 Wachsmuth = Aristóxenes fr. 23 Wehrli; Diódoro 1.16). El registro de héroes culturales y guías religiosos nunca se limitó un solo país. Como sabemos por los autores citados por Dió-genes Laercio en su proemio,

esta investigación abarcaba, a principios del siglo II a. C., tanto a los brahamanes, los magos y los sacerdotes egipcios como a los druidas. El grupo siguió creciendo hasta que San Agustín, o mejor dicho, sus fuentes, abarcaron a todos los sacerdotes y guías religiosos bárbaros: "Atlantici Libyes, Aegyptii, Indi, Persae, Chaldaei, Scythae, Galli, Hispani" (Civ. dei 8.9). Dos consideraciones, sin embargo, me convencieron de dejar a Egipto en la periferia de mis investigaciones: 1) Los griegos estuvieron interesados en Egipto desde Homero, por considerarlo un país de difícil acceso y de costumbres misteriosas. Nunca fue tratado como una potencia política, si bien representaba un arsenal de sabiduría extraña. Herodoto, para justificar el enorme tiempo concedido a Egipto, dio dos razones contradictorias en el fondo; la primera sostenía que "la mayoría de las costumbres y de las maneras de los egipcios son exactamente el reverso de las prácticas comunes de los hombres" (2.35), y la segunda, que muchas de las nociones religiosas y científicas de los griegos procedían de los egipcios, que incluso aquellos "que son llamados seguidores de Orfeo y de Baco son, en realidad, seguidores de los egipcios y de Pitágoras" (2.81). De ahí que durante el periodo helenístico no se diera entre los griegos un cambio drástico en su apreciación de Egipto, aun cuando fuese reciente el surgimiento de Hermes Trismegisto como dios de la sabiduría. 2) Durante este periodo, la cultura originaria de Egipto, por estar bajo el dominio directo de los griegos, decayó hasta el punto de que pasó a caracterizar un estrato inferior de la población. El "carácter hermético del lenguaje y de la escritura" —como lo calificó Claire Préaux (Chron. d'Égypte 35 [1943], 151)— hizo singularmente incomprensible para los griegos el lenguaje de los sacerdotes egipcios; para no mencionar el de los campesinos. Una muestra de la vitalidad de esta cultura clandestina es la creación de la literatura copta bajo las nuevas condiciones de la cristiandad. Sin embargo, los griegos helenísticos prefirieron las imágenes exóticas de un Egipto eterno al pensamiento egipcio de su tiempo.

Por otra parte, la cultura cartaginesa no declinó; fue destruida por los romanos, quienes, muy simbólicamente, donaron la biblioteca principal de Cartago a los reyes númidas (Plin. N. H. 18.22). Hablaría con gusto acerca del pensamiento de los cartagineses, si se conociera algo al respecto. Cartago, al igual que las ciudades fenicias de Siria, se había helenizado cada vez más. Aristóteles había escrito sobre Cartago considerándola en todo momento como una polis griega. Aproximadamente alrededor de 240-230 a. C., Eratóstenes consideró que las naciones bárbaras que más se acercaban a los patrones de la civilización griega eran la cartaginesa, la romana, la persa y la india, y

especificó que los cartagineses y los romanos eran los mejor gobernados (Estrabón 1.4.9, p. 66).

En la segunda Guerra Púnica, Aníbal contaba con el apoyo de historiadores griegos, como Sileno de Caleacte y Sosilo de Esparta, y se alió, por supuesto, con Filipo V de Macedonia. En la siguiente conferencia demostraré, con el apoyo de algunas pruebas, que alrededor de los años 190-185 a. C. había muchos ciudadanos griegos que veían en Aníbal su posible salvador frente a los romanos. La difamación que se hizo del carácter de los cartagineses habría que buscarla en un historiador de origen siciliano, en Timeo, incluso antes de que algunos oradores y escritores romanos convirtieran en lema la "Punica fides". Sin embargo, es dudoso que fueran muchos los griegos convencidos por esta propaganda. Polibio se negó a creer en ella (cf., por ejemplo, 9.26.9; 31.21.6), y, no obstante la postura de Catón y de Cicerón, y probablemente también la de Ennio, hubo escritores latinos que rehusaron unirse al coro: en el Poenulus de Plauto no se encuentra nada falso; Cornelio Nepote hizo una descripción muy favorable de Aníbal; Virgilio casi llegó a atribuir la "Punica fides" a Eneas. Únicamente los escritores griegos imperiales, como Plutarco y Apiano, aceptaron lo que se convirtió en la descripción literaria convencional de los cartagineses, sin reflexionar que la "Punica fides " tenía su contraparte en la "Graeca fides ". Durante el siglo II a. C. debe haber existido entre griegos y cartagineses el sentimiento de compartir tanto un peligro como sus intereses. Esta identificación fue reforzada por la importante contribución de aquellos hombres de origen fenicio a la filosofía griega. Iámblico cita nombres de cartagineses pitagóricos (Vita Pythagor. 27.128; 36.267). Uno de los pocos datos con que contamos sobre los pormenores permite pensar que si los romanos no hubiesen destruido Cartago, los intelectuales cartagineses, al igual que los intelectuales griegos, se habrían convertido en prorromanos. Un joven cartaginés llamado Asdrúbal llegó a Atenas hacia el año 163, y tres años después se unió a la Academia, entonces dirigida por Carnéades. Llegó a ser famoso con el nombre griego de Clitómaco y en el año 127 fue reconocido como jefe oficial de su escuela. Dedicó libros a L. Censorino, cónsul en 149, y al poeta Lucilio; elogió y acaso aduló a Escipión Emiliano, aproximadamente en el año 140. Su devoción a los romanos no se contradice por el hecho de que debió escribir una consolación a los cartagineses, después de la destrucción de la ciudad, en el año 146. Cicerón leyó todavía este trabajo (Tuscul. 3.54), y, siendo más bien indiferente a estos temas, no sintió el horror de la situación. Uno se pregunta dónde estaban aquellos cartagineses a quienes Clitómaco dirigió su consolación. Él también fue atraído por

el influjo que hizo de su contemporáneo Polibio, el defensor de la ley y el orden romanos. Podríamos reconocer también entre estos indefinidos cartagineses, que titubearon entre Grecia y Roma, durante el siglo II a. C., a Procles, hijo de Eu-crates, un cartaginés a quien Pausanias cita en dos ocasiones. Sabemos, por una de estas citas (4.35.4), que Procles comparó a Alejandro con Pirro, y encontró que el primero tuvo mayor fortuna, pero que el segundo fue un mejor estratega. En la otra cita (2.21.6), Procles parece haber tomado por miembro de una raza libia salvaje a la Gorgona Medusa asesinada por Perseo: "él (Procles) ha visto traer a Roma a un hombre de esta raza". El sonido griego del nombre de Procles así como el de su padre, son muestra más probablemente de helenización que de un origen griego. Procles usaba su ingenio en juegos de tipo intelectual —interpretaciones racionalistas de los mitos, comparación de líderes militares populares— que atraían al público griego y romano. También él fue envuelto, de una manera más superficial, por el influjo grecorromano. Por desgracia, no hay pruebas suficientes para hacer una evaluación coherente de la forma como los cartagineses y los griegos se consideraban unos a otros en los siglos III y II a. C., y tampoco de la forma en que Roma se aprovechó de esta situación; ni siquiera basta el hecho de que un esclavo africano llegara a ser el más competente de los dramaturgos helenizados de la literatura latina; me refiero a Terencio.

De ahí que dedique mi conferencia al estudio de las relaciones culturales entre griegos, romanos, celtas, judíos e iranios, durante el periodo helenístico. Volveré a la época clásica de Grecia sólo en la medida en que sea necesario para comprender tiempos posteriores. Lo que quiero investigar es cómo llegaron los griegos a conocer y evaluar estos grupos no griegos, en relación con su propia civilización. Espero encontrar semejanzas, mas no uniformidad, en la manera como se aproximaron los griegos a las diferentes naciones, y en la respuesta que éstas dieron a dicho acercamiento (cuando las pruebas nos lo permitan). Lo que no esperaba encontrar —y que de hecho encontré— fue una fuerte influencia romana en las relaciones intelectuales entre griegos y judíos o celtas o iranios, una vez que el poder romano comenzó a sentirse fuera de Italia, en el siglo II a. C. El influjo que Roma ejerció en las mentes de aquellos que llegaron a tener contacto con esta ciudad fue inmediato y poderoso.

II

La civilización helenística continuó siendo griega en cuanto al lenguaje, las costumbres y, sobre todo, a la conciencia de sí misma. Tácitamente Alejandría y Antioquía daban por sentada, tanto como Atenas, la superioridad de la lengua y los modales griegos. Pero en los siglos III y II a. C. surgen corrientes de pensamiento que reducen la distancia entre griegos y no griegos. Quienes no eran griegos aprovecharon hasta un punto sin precedentes la oportunidad de decir a los griegos en lengua griega algo sobre su propia historia y sus tradiciones religiosas. Eso significó que los judíos, romanos, egipcios, fenicios, babilonios, e incluso los indios (edictos de Asoka), entraran a la literatura griega con contribuciones propias: lo que Janto hizo por los lidios en el siglo V a. C. se convirtió en un acto de rutina. En el panteón griego se admitieron más dioses extranjeros que en cualquier otra época, desde la prehistoria. A su vez, los bárbaros no sólo aceptaron dioses griegos, sino que asimilaron muchos de sus propios dioses a los dioses griegos. Se dio un sincretismo asistemático con particular éxito en Italia (Etruria y Roma), el cual dejó su huella en Cartago, Siria y Egipto, fracasó en Judea, fue poco significativo en Mesopotamia, y afectó por lo menos la iconografía, si no es que la sustancia, de la religión india, a través del arte gandhara. La noción de una sabiduría bárbara ganó consistencia y aceptación entre aquellos que se consideraban a sí mismos griegos. Ya desde los siglos V y IV a. C., filósofos e historiadores griegos habían manifestado un marcado interés en las doctrinas y costumbres extranjeras, y se habían inclinado a reconocer cierto valor en éstas. La historia de los estudios de Pitágoras con los maestros bárbaros se puede encontrar en las fuentes del siglo IV, y tal vez en fuentes más antiguas aún. Hermes Trismegisto, Zoroastro y sus magos, y en menor grado, Moisés y Abraham, se convirtieron en figuras respetables, con sus propias doctrinas sobre las operaciones de la naturaleza. No obstante, la influencia intelectual de los bárbaros se sintió en el mundo helenístico sólo en la medida en que ellos eran capaces de expresarse en griego. Ningún griego leyó los Upanishads, los Gathas y los libros de sabiduría egipcia. Ciertamente, era difícil encontrar a alguien que no fuera judío leyendo la Biblia en griego, aun cuando estaba disponible en esa lengua. El griego continuó siendo para todo hombre de habla griega la única lengua de la civilización. Aun en el siglo I d. C., el autor del Periplus maris Erythraei no pudo encontrar mayor logro en un rey de Etiopía —para contrarrestar su notoria voracidad de dinero— que sus

conocimientos del griego. El judío Filón alabó a Augusto por extender el territorio del helenismo (Leg. ad Gaium 147).

El esfuerzo que hacían los nativos para ser escuchados por los griegos era evidentemente alentado por la curiosidad de los griegos hacia éstos, y, en términos generales, correspondía a la situación política. Pero en raras ocasiones se encontraban los griegos en posibilidad de verificar lo que los nativos les contaban: desconocían las lenguas. Los naturales, por otra parte, siendo bilingües, tenían una idea astuta de lo que los griegos querían escuchar, por lo que hablaban conforme a ello. Esta posición recíproca no contribuía a la sinceridad y el verdadero entendimiento. Cuando no había urgencia, abundaban la utopía y la idealización; donde había un propósito inmediato, prevalecía la propaganda, la adulación y las acusaciones recíprocas. A pesar de ello, el mundo mediterráneo había encontrado un lenguaje común, y con ello se dio una literatura que estuvo abierta, de modo único, a toda clase de problemas, debates y emociones.

Lo novedoso de una situación tal resaltará más si la comparamos con lo que puede llamarse la situación clásica del mundo antiguo, entre los años 600 y 300 a. C. Se ha convertido en lugar común, después de la obra de Karl Jaspers, Von Ursprung und Ziel der Geschichte, el primer libro original sobre historia que apareció en la Alemania de la posguerra, en 1949, hablar de la Achsenzeit, de la época axial, que incluye la China de Confucio y Lao-Tse, la India de Buda, el Irán de Zoroastro, la Palestina de los profetas, y la Grecia de los filósofos, los trágicos y los historiadores. Hay realmente mucha verdad en esta formulación. Todas estas civilizaciones muestran alfabetismo, una organización política compleja, que combina el gobierno central y las autoridades locales, una elaborada planeación urbana, una avanzada tecnología metalúrgica y la práctica de la diplomacia internacional. En todas estas civilizaciones existe una profunda tensión entre los poderes políticos y los movimientos intelectuales. Por doquier se encuentran intentos por introducir mayor pureza, mayor justicia, mayor perfección y una explicación más universal de las cosas. Nuevos modelos de la realidad, aprehendidos ya sea mística, profética o racionalmente, eran propuestos como una crítica a los modelos prevalecientes, o como una opción frente a ellos. Estamos en la edad de la crítica, y la crítica social se revela aun a través de la complicada fantasía de los Gathas de Zoroastro. La personalidad de los críticos está destinada a surgir: son los maestros cuyos pensamientos cuentan

todavía en la actualidad y cuyos nombres recordamos.

No me corresponde aquí dar cuenta de las características comunes de movimientos tan diferentes en cuanto a su naturaleza como los que hemos mencionado. Lo que nos interesa es que eran independientes unos de otros y, a nuestro entender, se ignoraban entre ellos. Durante el Imperio persa, el arameo no cumplió la función de un lenguaje internacional de la misma manera en que el griego la tuvo en el periodo posterior a Alejandro. El arameo no tuvo una penetración profunda en Grecia o en Italia. Hay excepciones; tomaré como una de ellas las cartas en caracteres asirios que fueron enviadas desde Persia a Esparta e interceptadas por los atenienses, quienes lograron traducirlas en 425 a. C. Cuando Tucídides habla de la Assyria grammata debe referirse seguramente a un texto arameo (4.50). Si en realidad Demócrito, quien supuestamente se había apropiado de las máximas de Ahiqar, no las conocía, al menos Teofrasto debió conocerlas (Dióg. Laer. 5.50; Clem. Alej. Stromata 1.15.69). Pero la cantidad de literatura aramea que entró en circulación internacional debe haber sido limitada en cuanto a cantidad y variedad. La mezcla de hebreo y arameo que encontramos en dos libros de la Biblia implica que el arameo, por lo menos entre los judíos, se escribía para un público no más internacional que aquel capaz de leer el hebreo. De hecho, aun cuando los judíos empleaban el griego, continuaron a menudo siendo bilingües para su propio consumo, pero su extensa producción apologética en griego indica que se dirigían a los lectores gentiles. No puedo ver ninguna intención de esta clase en los libros de Esdras y Daniel.

La Achsenzeit, la época axial, se refiere al desarrollo de varias civilizaciones paralelas. Curiosamente, la Achsenzeit no se centra en Mesopotamia y Egipto, dos civilizaciones que tenían muchísimo contacto entre ellas y con Persia, Judea y Grecia. Sin embargo, Mesopotamia y Egipto vivían aún en un mundo que había sido construido en el segundo milenio, bajo el poder de la monarquía, divinamente protegida en el caso de Mesopotamia y divina en el de Egipto; no tuvieron que enfrentar protestas y reformas en la mitad del primer milenio a. C. En Egipto prevaleció una moral de silencio, y Mesopotamia —ya sea Asiria o Caldea— parece haber orientado sus esfuerzos a conquistar a los otros, en lugar de criticarse a sí misma. Los hombres de Grecia, Judea, Irán, la India y China que transformaron sus naciones mediante la crítica al orden tradicional, no

tuvieron comunicación entre ellos y no crearon una civilización internacional. Lo novedoso de la época helenística lo constituye el hecho de que le dio circulación internacional a las ideas, mientras reducía enérgicamente su efecto revolucionario. Comparada con la precedente época axial, la época helenística es sumisa y conservadora. Hasta que san Pablo llega a la escena, la atmósfera general es de respetabilidad.

Lo que acentúa la peculiar fisonomía de la civilización helenística es el singular papel que llegaron a tener dos grupos extranjeros, judíos y romanos. Los judíos permanecieron convencidos en el fondo de la superioridad de sus creencias y sus formas de vida, y lucharon por ellas. Aun así, continuamente comparaban sus propias ideas con las de los griegos; hacían propaganda para sus propias creencias asimilando muchas nociones y costumbres griegas en el proceso, y finalmente se encontraron envueltos ellos mismos en esa confrontación general de valores griegos y judíos que llamamos cristiandad. Los romanos nunca tomaron muy en serio su relación intelectual con el helenismo. Actuaron desde una posición de poder y preservaron sin esfuerzo un sólido sentimiento de su propia identidad y superioridad. Les pagaron a los griegos para que les enseñaran su sabiduría, y a menudo no tuvieron que pagar, porque eran sus esclavos. Sin embargo, al asimilar y hacer suyos tantos dioses griegos, convenciones literarias y formas artísticas, ideas filosóficas y costumbres sociales, se colocaron ellos mismos y los griegos en una situación de reciprocidad única, más aún porque hicieron de su propia lengua un instrumento de pensamiento que podía competir con el griego e interpretar las ideas griegas con extraordinaria precisión (a pesar de que los griegos nunca aceptaron totalmente este hecho). Ninguna lengua antigua consiguió hacer esto. No era exclusivamente una consecuencia de la similitud entre las lenguas indoeuropeas, ya que el celta, el persa, el sánscrito y el pali eran también indoeuropeas. Desde el siglo III a. C. se había dado un helenismo latino, nunca idéntico al griego, pero nunca separable de éste. Las gentes que lo crearon se convirtieron, en el transcurso de dos siglos, en los amos del mundo de habla griega. Después de eso, la distinción entre helenismo griego y romano continuó siendo válida, pero no había una barrera política entre los dos, y la revolución cristiana envolvió a ambos.

La comparación entre la época axial y la época helenística sirve incluso para recordarnos que el helenismo afecta todavía nuestra

actitud hacia las civilizaciones antiguas. Muchos factores han contribuido desde los tiempos de Atila al desgaste de la visión helenística del mundo, pero el homo Europaeus ha quedado intelectualmente condicionado por sus antepasados helenísticos. El triángulo Grecia-Roma-Judea está aún en el centro y es probable que se quede ahí mientras el cristianismo siga siendo la religión del Occidente. Persia, Mesopotamia y Egipto permanecen más o menos donde la erudición helenística los colocó, como sostenes de la sabiduría bárbara. Los fenicios, y en particular los cartagineses, ocupan todavía un lugar preponderante en nuestros libros de texto por sus instituciones y su colonización, porque los griegos les reconocieron esos aspectos. Los celtas, que sólo superficialmente fueron tocados por la civilización helenística y representaron el máximo terror tanto para griegos como para romanos, han quedado simplemente fuera del horizonte del mundo occidental tradicionalmente civilizado. La imagen que damos de ellos es todavía aquella de Posidonio. A Vercingetórix, Boudicca y a unos pocos druidas se les permite recordar a los estudiosos de la comunidad europea que los celtas existieron en la época de los romanos. El conocimiento promedio que posee un hombre moderno educado sobre la India no es superior al que se encuentra en los escritores griegos y romanos. Aun hoy día no es obligatorio en el curriculum tradicional saber algo acerca de China, porque los griegos y romanos no sabían nada, o casi nada, sobre ella. El siglo XVIII realizó la más grandiosa operación de rescate de las civilizaciones olvidadas de que haya sido testigo la humanidad. Los chinos, indios y celtas fueron los más beneficiados. Pero las consecuencias fueron percibidas solamente por profesores, filósofos, poetas y excéntricos. La cultura helenística intervino en el desarrollo paralelo de culturas individuales que se habían extendido desde China hasta Grecia en siglos precedentes. Reconoció, y al mismo tiempo limitó, la importancia de Egipto, Mesopotamia y, sobre todo, Irán. Creó una situación privilegiada de mutua estimulación y desafío entre griegos y romanos y, en un campo más reducido, entre judíos y griegos.

III

La especial situación de los romanos en este triángulo es la que merece mayor atención, y será la primera en nuestras consideraciones. No había desafío en las primeras relaciones entre romanos y griegos. La Roma monárquica vivió bajo la influencia de la cultura etrusca, y la cultura etrusca asimiló gran cantidad de productos griegos. Cada nuevo descubrimiento arqueológico subraya los estrechos contactos de griegos con etruscos en el siglo VI. La última revelación es el asentamiento griego en Gravisca, uno de los puertos de Cere, con su templo y su exvoto griego de Sóstrato de Egina. Sabemos ahora dónde hizo este hombre su dinero: en Italia, no en Tartessos, como erróneamente había sido deducido de Herodoto 4.152.

El caso de Etruria nos advierte que la asimilación de muchas técnicas y nociones no implica necesariamente un entendimiento real entre dos civilizaciones. Los etruscos continuaron siendo enigmáticos para los griegos; una de las tantas razones por las que continúan siendo enigmáticos todavía para nosotros. Si los romanos hubieran seguido la trayectoria de los etruscos, Heráclides Póntico no hubiera llamado a Roma una ciudad griega, una polis hellenis, desde mediados del siglo IV a. C. (Plut. Cam. 22). La misma idea puede haber estado implícita en Aristóteles al atribuir la fundación de Roma a los aqueos a su regreso de Troya (Dionis. Hal. 1.72.3). Las historias sobre algún parentesco entre romanos y griegos ganaron crédito porque Demetrio Poliorcetes se refirió al “parentesco entre romanos y griegos” cuando protestó en Roma contra los piratas de Ancio, probablemente después de 295 a. C. (Estrabón 5.3.5, p. 232). Dos aspectos contrastantes marcan las relaciones entre Roma y el mundo griego durante los siglos V y IV a. C. Por una parte, las relaciones comerciales deben haber disminuido, porque hubo menos importaciones griegas que en el siglo VI. Los griegos metropolitanos consideraron a Roma sólo como una ciudad en la lejana distancia; incluso los griegos occidentales, con la excepción de Masalia, le prestaron muy poca atención. La tradición analística tiene pocos sucesos que referir; unas cuantas compras de maíz en épocas de hambruna y la ofrenda a Delfos después de la destrucción de Veies. Ningún escritor griego viajó a Roma y ningún historiador griego contó su historia en modo alguno. Por otra parte, el desarrollo social de Roma la separó de Etruria y la hizo semejante a

una ciudad griega; y esto es lo que reconoció Heráclides Póntico.

La organización del centuriado servio, inspirada o no en el modelo de Solón de las cuatro clases, hizo de Roma una ciudad timocrática. Las Doce Tablas, elaboradas o no conforme a la legislación griega, proporcionaron a Roma una Constitución escrita del tipo griego. La emancipación de la plebs y su progresiva participación en el gobierno parecen no tener paralelo en Etruria, pero son fácilmente comprensibles en términos griegos. Lo que es más, la plebs romana parece haber tomado especial interés en las ideas religiosas y morales griegas. El templo de Ceres —Démeter—, que fue consagrado en 493 a. C., era visto como el santuario plebeyo; fue decorado por artistas griegos y tuvo una sacerdotisa griega (Plin. N. H. 35.154; Cic. Pro Balbo 55). El establecimiento del colegio mixto patricio-plebeyo de los Xviri sacris faciundis coincide con el emparejamiento total de las dos clases en las leyes de Licinio Sexto de 367 a. C. Presuntamente los miembros del colegio tenían que saber algo de griego si habían de consultar los Libros Sibilinos. Finalmente, es curioso que los primeros dos sobrenombres griegos en los onomásticos romanos pertenezcan a dos cónsules plebeyos: Q. Publilio Filón, cónsul 339 y 327 a. C., y P. Sempronio Sofo, cónsul 304 a. C. El que la introducción del culto griego a Apolo en Roma, aproximadamente en 435, fuera o no debida a la iniciativa plebeya, es una cuestión para la cual no hay respuesta. Roma tenía obviamente magistrados capaces de tratar con los griegos en términos diplomáticos apropiados cuando se llegó a involucrar con ellos durante la conquista de la Italia meridional, en las últimas décadas del siglo iv. Cerca de 333, Roma hizo algún tipo de tratado con Alejandro el Moloso, durante su campaña italiana; su repentina desaparición despojó al suceso de su potencial importancia. Siete años más tarde, Nápoles se convirtió en aliada de Roma aequio iure. Significativamente, fue al cónsul con sobrenombre griego, Q. Publilio Filón, a quien se le confió el mando hacia Campania, lo que condujo a este pacto en 326.

Roma, no Grecia, preparó las condiciones que harían de las relaciones entre ellos tal encuentro único. Los griegos no prestaron más de ese mínimo de atención que su posición demandaba. No es sorprendente que ellos advirtieran el saqueo de Roma hecho por los galos, ya que Masalia no pudo pasar por alto un movimiento tal de poblaciones celtas y porque los invasores eran un peligro también para la Magna Grecia, además de que eran usados por Dionisio I como mercenarios.

Los romanos decidieron averiguar sobre los griegos; trataron de aprender su lenguaje, de aceptar los dioses griegos y de reformar su Constitución según los lineamientos que algunos griegos reconocían como afines a sus propias Constituciones. Al final del siglo IV, los mismos aristocráticos Fabios, que desde hacía mucho eran conocidos como expertos en el lenguaje y las relaciones etruscos, decidieron volver al lenguaje y arte griegos y a la diplomacia en el mundo helénico. Lo que hizo que C. Fabio Píctor describiera el templo de Salus en 302 a. C. —"sordium studium" (Val. Máx. 8.14.6)— es un acertijo para cualquiera. Pero en 273, dos de los tres embajadores enviados a Ptolomeo Filadelfo eran Fabios (Val. Máx. 4.3.9).

Los griegos no reaccionaron —o de algún modo no fueron más allá del aspecto superficial de la vida romana— hasta que se encontraron a sí mismos frente a un poder de primera clase, que había derrotado a las tropas griegas de Pirro a campo abierto. Los Ptolomeos, vecinos de los cartagineses, que eran los aliados de los romanos, fueron los primeros reyes helenísticos que trataron de hacer amistad con el inesperado nuevo poder. Timeo, historiador siciliano, aunque residente en Atenas, fue el primero en recopilar vasta información sobre el pasado de los romanos. No fue el primero en interesarse en Roma; ciertamente Teofrasto, y probablemente Calias de Siracusa, lo precedieron. Su contemporáneo Jerónimo de Cardia tiene una digresión sobre Roma en su historia sobre los Diádocos. Pero ningún otro, a nuestro entender, prestó tanta atención y dedicó tanto espacio a Roma como Timeo, y ningún otro ejerció tanta influencia. Tenía una fecha propia para la fundación de Roma, hizo indagaciones directas sobre los penates de Lavinio:, describió el ritual del caballo de octubre en el campo Marte, atribuyó la introducción de la acuñación a Servio Tulio, etc. Es evidente que contaba con un informe detallado de los orígenes de Roma. No veo razón para dudar de que Licofrón escribió su Alexandra aproximadamente en 270 a. C., después de haber leído algo de Timeo. Si esto es así, las líneas 1226-1231 deben ser interpretadas como el reconocimiento de la nueva situación a través de una fórmula tradicional: Roma desde ahora gobierna tierra y mar. Pero si alguien rehúsa creer que alrededor de 270 a. C. Licofrón pudo decir de los romanos: "Y la fama de la raza de mis antepasados será entonces exaltada al máximo por sus descendientes, quienes con sus lanzas ganarán la cúspide de la gloria, obtendrán el cetro y la monarquía sobre la tierra y el mar", no reñiremos sobre la fecha de Alexandra. Se ha escrito ya suficiente al respecto. Hay otros indicios de que los griegos comenzaron a notar las peculiaridades de la vida social romana y del comportamiento romano en las relaciones

internacionales. De hecho, el famoso conjunto de valores romanos —fides, constantia, severitas, gravitas, dignitas, auctoritas, etc., etc.— fue descubierto por profesores alemanes durante la primera Guerra Mundial, y ayudaba a sus alumnos a marcar el paso mientras Hitler decidía qué hacer con los clásicos. Pero pocos aspectos característicos romanos fueron realmente apreciados por los griegos en el siglo III a. C.

La fides romana encontró su destino en las monedas de Locria, alrededor de 274 a. C. (B. V. Head, Historia Numorum,[2] 104); la devotio de Decio en Sentinum atrajo aparentemente la atención del historiador contemporáneo Duris (76 F 56 Jacoby); la ejemplar reprimenda de una matrona romana a su hijo fue registrada por Calímaco en su Aetia (fr. 107 Pfeiffer). Eratóstenes admiró tanto el orden político romano como el cartaginés (Estrabón 1.4.9). Aristos de Salamina en Chipre, quien probablemente vivió en la mitad del siglo III a. C., es uno de los dos historiadores —según Arriano (7.15.5)— que no sólo habló de una embajada de los romanos a Alejandro Magno, sino que hizo de la profecía de Alejandro el grandioso futuro de Roma; así de impresionado lo habían dejado los enviados. Desgraciadamente, el texto de Arriano es ambiguo respecto al autor de la profecía. Hacia fines del siglo, Filipo V de Macedonia presentó la política romana referente a la ciudadanía como un modelo para los renuentes habitantes de Larisa (Syll.[3] 543). Éstos son ejemplos, pero muestran, aunque sea vagamente, que los griegos estaban descubriendo en Roma algo que no poseían.

Es grato contemplar a los Fabios aprendiendo griego mientras los griegos admiraban la fides romana. Pero nosotros debemos quizás prestar más atención a otro hecho. El periodo decisivo de asimilación de la cultura griega en Roma es el de las dos primeras Guerras Púnicas. Mientras luchaban contra Cartago, los romanos aprendían griego y asimilaban las costumbres y la sabiduría griegas a una velocidad cada vez mayor. No había un aumento correspondiente del interés que los griegos ponían en Roma. Uno puede notar incluso una disminución de la atención prestada a las peculiaridades romanas. Ahora que los conquistadores de Pirro estaban envueltos en una lucha aparentemente interminable con Cartago, los romanos parecían alejarse del horizonte de los intelectuales griegos. Debemos reconocer un vacío entre las sutiles observaciones del periodo de aproximadamente 270-240 y la adulación de poemas como el de

Melino, el cual, a pesar de no tener fecha, se sitúa naturalmente en los inicios del siglo II. Pero los años que transcurrieron entre 240 y 200 a. C. fueron precisamente los años en que la épica, la tragedia, la comedia y la historiografía griegas se volvieron parte de la forma de vida romana. El porqué se lanzaron los romanos a la difícil tarea de asimilar la cultura de una nación extranjera precisamente cuando estaban envueltos en exhaustas guerras con otra nación extranjera, continúa siendo uno de esos enigmas que caracterizan a las naciones en sus horas más inescrutables y decisivas. No hay duda de que la colaboración con las aristocracias griegas o helenizadas de Italia meridional y de Sicilia había llegado a ser esencial para Roma. Pero esta explicación no basta. La asimilación de la lengua, los modales y las creencias griegas es inseparable de la creación de una literatura nacional que, con todas las imitaciones de modelos extranjeros, fue inmediatamente original, segura de sí misma y aguda. Difícilmente podría haber un par de caracteres más irreprimibles que Nevio y Catón, los creadores respectivamente de la épica y el drama nacional romanos y de la prosa literaria latina. La creación de esta literatura en latín implica hombres cuya lengua natural no era ni cierta ni probablemente el latín: la primera lengua de Livio Andrónico fue el griego; la de Ennio, el osco; Nevio, siendo de Campania, probablemente también habló el osco de niño; Plauto debió haber sido criado en umbro, y Terencio aparentemente empezó con púnico. El escritor de comedias Estado Cecilio fue de habla celta por nacimiento, un insubrio del norte de Italia (San Jerónimo, Chron. a. 1838, p. 138 Helm), y aparentemente el primer escritor que la orgullosa ciudad de Milán produjo jamás. Seré más cuidadoso con M. Pacuvio, el autor de tragedias, pariente de Ennio. Era originario de Brindis, lugar donde fue encontrada la más famosa inscripción mesapia (Whatmough núm. 474), pero Brindis se convirtió en una colonia en 244 a. C. y tenía desde hacía mucho tiempo relaciones con la Tarento griega, a donde Pacuvio se retiró finalmente. Puede haber hablado sólo griego y latín.

Se dejó a los aristócratas romanos escribir en griego, ya fueran trabajos históricos o discursos formales. No por casualidad. Los romanos tenían una vieja tradición cronística que era preservada por los pontífices aristócratas. Sólo un aristócrata romano —probablemente pontífice él mismo—, como Fabio Píctor, pudo romper esta tradición y hacer accesible al mundo instruido en general la versión nativa de la historia romana, como lo estaban haciendo los naturales de otros países. Fue escribiendo historia en griego como Fabio Píctor revolucionó la historia en Roma; no debe sorprendernos que también usara fuentes griegas, cuando éstas estaban disponibles,

como la de Diocles de Pepareto sobre Rómulo (Plut. Rom. 3,8). Hacer discursos en griego era más atrevido. Hay prueba de que los romanos se hacían tontos ellos mismos, según su conveniencia, ante refinados auditorios griegos. El incorrecto griego de L. Postumio Megelo produjo hilaridad en Tarento en 282 a. C. y contribuyó a la subsecuente guerra (Dionis. Hal. 19.5; Apiano, Samn. 7). Pero lentamente surgió una diferencia capital entre romanos y griegos. Los romanos hablaban en griego a los griegos. Flaminino (Plut. Flam. 6), el padre de los Gracos (Cic. Brutus 20.79), y Lutacio Catulo (Cic. De orat. 2.7.28) eran refinados hablantes de griego. Ese modelo de un intolerable y desafortunado procónsul, P. Licinio Craso Dives Muciano, cónsul 131, pudo responder en cinco diferentes dialectos a los solicitantes griegos (Val. Máx. 8.7.6; Quint. Inst. Orat. 11.2.50). Eran los romanos los que decidían si hablarían en latín o en griego a un público griego —esto es, con o sin intérprete— y Emilio Paulo podía pasar cuidadosamente de una lengua a otra (Liv. 45.8.8; 29.3). Sólo en el caso de Catón podemos suponer que no tuvo más opción que hablar en latín, aunque Plutarco está convencido de que pudo haber hablado griego si hubiera querido (Plut, Cat. 12).

Los griegos, hasta donde yo sé, nunca tuvieron alternativa. Sólo pudieron hablar en griego a los romanos, y eran los romanos quienes decidían si querían o no un intérprete. Debemos dar por sentado también que en 280 a. C. Cineas habló en griego al Senado romano y fue traducido por un intérprete (Plut. Pyrr. 18). Se menciona específicamente un intérprete para la misión de los tres filósofos por parte de Atenas, en 155 a. C.: el intérprete fue uno de los senadores, C. Acilio (Aul. Gel. N. A. 6.14.9; Macr. Sat. 1.5.16). Apolonio Molon fue escuchado en el Senado romano sin la ayuda de un intérprete en la época de Sila (Val. Máx. 2.2.3).

Con esa paulatina asimilación de la cultura griega, no había particular dificultad en adornar a la propia familia con una ascendencia griega, rivalizando con las más reconocidas familias troyanas. La tradición de un asentamiento arcadio en Lacio fue aceptada por Fabio Píctor a finales del siglo III a. C. (fr. 1 Peter). Supuestamente fue Euandro quien debió haber introducido un dialecto griego en Lacio, el cual, puntualmente alterado, se convirtió en latín (Varrón fr. 295 Funaioli; Dion. Hal. 1.90.1). Los sabinos parecían lacedemonios modernos, austeros. Ellos poseían linaje espartaco (Dion. Hal. 2.49; Plut. Num. 1.1). Según Servio, Catón ipse refirió la historia de que el laconio

Sabo, un contemporáneo de Licurgo, emigró a Lacio (fr. 51-52 P.). Los Claudios sabinos se convirtieron naturalmente en los defensores de sus parientes espartanos (Suet. Tib. 6.2; cf. Dión 54.7.2; Silio Itálico 8.412). Los Fabios respondieron alegando ser descendientes de Hércules. La primera prueba conocida por mí acerca de la especial devoción de los Fabios hacia Hércules se remite a Fabio Cunctator, en la segunda Guerra Púnica (Plin. N. H. 34.40). Es evidentemente cierto que Friedrich Muenzer estaba equivocado al tomar la leyenda de Hércules de los Fabios como invención de un anticuario augusto (P.-W., s. v. Fabii). Es verdad, sin embargo, que los aristócratas romanos eran por lo general desconfiados de los orígenes divinos. Los antepasados griegos o troyanos bastaban para defender sus derechos al poder.

Por supuesto que no tengo ninguna intención de sugerir que esta revolución intelectual y, por implicación, política, continuó sin un solo tropiezo. Los filósofos epicúreos fueron expulsados de Roma en 173 o en 154 a. C. (Aten. 12.547a). En 161 hubo un senatus consultum que prohibía la residencia en Roma de filósofos y retóricos (Sueton. De gramm. et rhetor. 25 Brugnoli; cf. Aul. Gel. N. A. 15.11.1). Las contradictorias actitudes de Catón no necesitan mayor ilustración. Catón conocía la teoría historiográfica, agrícola y militar helenística probablemente mejor que cualquiera de sus contemporáneos latinos, pero se complacía en despreciar con vehemencia a los escritores griegos, y especialmente a los doctores griegos: “iurarunt inter se barbaros necare omnes medicina” (Plin. N. H. 29.14). Una generación anterior, Nevio había sido silenciado después de un conflicto con el aristocrático Metelo. Primero fue encarcelado y después obligado a abandonar Roma; se dice que murió en la ciudad púnica de Utica, un extraordinario lugar para un intelectual romano deshonrado (San Jerónimo, Chron. a. 1816. p. 135 Helm). Los detalles son muy inciertos como para suscitar cualquier discusión provechosa, pero el significado del episodio es que, aproximadamente en 200 a. C., un escritor romano se desengañó de sus posibilidades de importar a Roma la libertad de palabra de la Atenas del siglo v (Cic. Verr. Actio prima, 1.10.29 y S. Asconio ad. 1. p. 215 Stangl). Los intelectuales griegos y romanos tuvieron que aprender que en Roma la helenización implicaba respeto al orden imperante. La mayoría de los escritores obedecían y eran recompensados. El griego Livio Andrónico, antes esclavo, alcanzó respetabilidad e influencia; se le permitió tener su propio collegium, un codiciado privilegio (Festo p. 333 M. = 446 L.). Ennio fue traído de Sardinia a Roma por Catón; un dato (Corn. Nep. Cato l.4) que me parece que no ha invalidado el profesor E. Badian

(Ennius, Fundación Hardt Entretiens XVII [1972], 155-156). Cicerón retrata a Ennio como a un amigo de los Escipiones (Cic. Pro Arch. 9.22) y de los Fulvios Nobiliores (Tusc. Disp. 1.3; Brutus 79). Terencio vivió en estrecha familiaridad con Escipión Emiliano y C. Lelio. Por los prólogos al Heautontimorumenos y al Adelphoe sabemos que sus rivales trataron de desacreditarlo por esto. Por supuesto, Polibio, rehén en Roma desde 167, entró al mismo círculo en condiciones similares a las de los clientes.

Vista como un todo, la asimilación de la cultura y la lengua griegas fue fácil y rápida. Filósofos y retóricos griegos llegaron a ser parte del sistema romano. Cuando en 92 a. C. alguien trató de establecer una escuela de elocuencia en latín —presuntamente para servir a alguna causa popularis— los censores de entonces estuvieron firmemente en contra de ello; se declararon a sí mismos en favor de la retórica griega, así como en contra de la retórica latina (Suet. De gramm. et rhetor. 25; Cic. De orat. 3.24.93). Como podría uno esperar, los maestros de la elocuencia latina pronto se volvieron también respetables. Pero Cicerón le dijo a uno de sus correspondientes que había sido disuadido por sus mayores y superiores de concurrir a tal escuela: “continebar autem doctissimorum hominum auctoritate” (Suet. De rhetor, 26). El griego se volvió virtualmente obligatorio para el sostenimiento del Imperio romano.

Jamás seremos capaces de determinar en qué medida el éxito del imperialismo romano está implícito en este resuelto esfuerzo de los romanos por aprender a hablar y pensar en griego. Tampoco podemos hacer más que adivinar las consecuencias de la ignorancia griega del latín. Gaetano Salvemini acostumbraba afirmar que el fin de Mussolini fue desastroso porque siempre decía Ja a Hitler en el momento equivocado. Siendo vanidoso, Mussolini no quiso admitir que su alemán no era suficiente para entablar una conversación diplomática. Los griegos, al menos, no hicieron ningún intento por ocultar su ignorancia del latín. Pero ¿comprendieron cabalmente lo formidable que fue esta nación que pudo convencer a los hombres de la Magna Grecia, Campania, Umbría y África de usar sus conocimientos de griego para la creación de una literatura en latín? En el periodo 160-60 a. C. había griegos que estudiaban la historia y las instituciones romanas, no para adular a los romanos (como tantos lo hacían), sino para comprender las conquistas romanas. Tendremos que preguntarnos en la próxima conferencia hasta qué punto lo lograron

con tan poco latín a su disposición. El griego obligatorio, todos estamos de acuerdo, es indispensable para el sostenimiento de un imperio; pero ¿es necesario el latín obligatorio para salvarse uno mismo de un imperio?

* Magos: sacerdotes de la religión zoroástica. [E.]

II. POLIBIO Y POSIDONIO

¿CUÁNTAS lágrimas están contenidas en la simple palabra griega , "sollozó"? Los estudiosos de los clásicos pueden tener confianza de preguntar tales cuestiones. La ocasión es famosa, los protagonistas son ilustres; Escipión Emiliano llorando sobre Cartago en llamas, Polibio convenientemente presente y listo para deducir la respuesta correcta: "volviéndose hacia mí inmediatamente y tomando con ansia mi mano, Escipión dijo: 'Un momento glorioso, Polibio, pero tengo el terrible presentimiento de que algún día la misma sentencia será pronunciada sobre mi propia tierra' " (38.21.1). El texto mutilado del pasaje de Polibio ha llegado hasta nosotros en las Excerpta de sententiis, y la palabra clave , "sollozó", ha sido proporcionada por Diódoro (32.24) con el apoyo de Apiano, Punica 132; son conocidos por haber usado a Polibio directa o indirectamente. El complemento parece ser correcto. Escipión sí lloró, y los estudiosos de los clásicos tienen derecho, por lo tanto, de preguntar cuántas lágrimas derramó. Como observa el profesor A. E. Astin en su muy valioso libro sobre Escipión Emiliano (1967): "Por Diódoro (Polibio) no tiene que significar necesariamente que Escipión derramó un torrente de lágrimas, para decir que verdaderamente sollozó. Es posible también contemplar sus ojos llorosos, con una o dos lágrimas escurriendo por ambas mejillas; y esto sería mucho más congruente con la alabanza que Polibio hace de la actitud de Escipión; aquella de 'un gran, un perfecto hombre, un hombre, en suma, valioso para ser recordado' " (p . 285).

Si los estudiosos de los clásicos tienen derecho de contar lágrimas, no deben, sin embargo, permitir que los prejuicios de las escuelas públicas alteren sus juicios históricos. Polibio estaba dispuesto a aceptar muchas, muchas lágrimas de su ilustre amigo y protector. Había registrado con amoroso beneplácito las lágrimas de Antíoco III cuando el rebelde aqueo fue traído ante él "atado de manos y pies" (8.20.9). Informó de las lágrimas de Escipión el Mayor al reconocer las humillaciones a las que fueron expuestas las damas reales después de su captura en Cartago Nova (10.18.13). Polibio no inventó tales situaciones. Es casi seguro que Plutarco deriva de una fuente romana —una carta autobiográfica de Escipión Nasica— su retrato de Emilio

Paulo, el padre de Escipión Emiliano, recibiendo al rey Perseo como su prisionero: “Emilio vio en él a un gran hombre cuya caída se debió al resentimiento de los dioses y a su propia fortuna adversa, y se levantó y vino a su encuentro acompañado de sus amigos y con lágrimas en los ojos” (Aem. Paul. 26.5-6). En el informe de Plutarco y, por lo tanto (como creo), de Escipión Nasica, ésta fue ocasión para Emilio Paulo de abandonarse a una disertación sobre la Fortuna. Es irrelevante aquí determinar si los generales romanos aprendieron a llorar de sus contrapartes helenísticos, así como aprendieron de ellos a escribir cartas autobiográficas sobre sus victorias. Los romanos no tuvieron que esperar a los griegos para descubrir que era mortales. En su triunfo, el general victorioso debía ser acompañado por un esclavo que le repetía a intervalos apropiados: “Respice post te, hominem te memento” (Tertul. Apol. 33.4; Arr. Diss. 3.24.85; Zon. 7.21.9); a pesar de ello, también puede ser discutible una intromisión helenística en un rito romano.

Lo que importa es que Polibio encontró en Roma gente que no diferiría de los griegos instruidos en cuanto a intereses, ideas y reacciones emocionales. Al menos algunos de los dirigentes romanos sintieron y se comportaron de una manera que le pareció perfectamente comprensible y eminentemente sensible. Según su propia relación, tan pronto como fue llevado a Roma como rehén, en 167 a. C., se convirtió en amigo de los dos hijos sobrevivientes de Emilio Paulo, al compartir con ellos algunos libros. Tenía entonces cerca de 35 años de edad, y el más joven de estos hijos, quien al ser adoptado en la gens Cornelia se convirtió en Publio Cornelio Escipión Emiliano, el futuro destructor de Cartago, tenía cerca de 18 años de edad. Cuando Polibio y Escipión se encontraron a solas en las inmediaciones del Foro (Polibio continúa diciéndonos), Escipión, “ligeramente sonrojado, se dirigió hacia él de manera tranquila y gentil: ‘¿Por qué, Polibio, puesto que hay dos de nosotros, conversas constantemente con mi hermano y diriges a él todas las preguntas y explicaciones y me ignoras?’ ” (31. 23.8-9). De hecho, sigue una explicación, después de la cual Escipión “asiendo la mano derecha de Polibio entre sus manos y presionándosela con entusiasmo, dijo: ‘Podré ver el día en que tú, sin mirar nada de mayor importancia, me dedicarás tu atención y unirás tu vida a la mía’ ” (31.24). Es evidente que Polibio convierte conscientemente este encuentro en un episodio socrático, y Paul Friedländer recuerda la escena abierta del “Gran Alcibíades” (Am. Journ. Phil. 66 [1945], 337-351 = Plato 1 [1958], 322-332). El título de su artículo, “Sócrates entra en Roma”, está efectivamente justificado sobre una base más amplia. Un siglo

después, Cicerón atribuyó a Escipión Emiliano y sus amigos la introducción de las enseñanzas de Sócrates en Roma. Como lo dice en De republica (3.5): “Escipión y sus amigos sumaron a la usanza nativa de nuestros antepasados la enseñanza de Sócrates venida de fuera”.

Polibio no habría podido escribir su historia como lo hizo si no hubiera encontrado en Roma una aristocracia que él podía instintivamente comprender, porque compartía su actitud ante la vida. La base común fue propiciada por la infiltración en gran escala de pensamientos y costumbres helenísticos en Roma durante el siglo anterior. Pero debemos considerar cierto grado de dares y tomares. Plutarco proporciona en las Quaestiones Conviviales (IV, Proemium) una muestra del consejo que Polibio debió haber dado a Escipión después de que se hizo cargo de él: “Nunca regreses del Foro hasta que hayas hecho un nuevo amigo de uno de tus conciudadanos”. Esto muestra que Polibio adoptó muy pronto el sistema de amicitiae, esto es, de clientelas, el cual sostenía el poder de la aristocracia romana. Con igual desenvoltura y simpatía penetró en ese laberinto de leyes, convenciones e inesperadas reacciones romanas, en el cual muchos políticos helenísticos erraron su camino. En sus informes acerca de los hombres y las maneras romanos, Polibio nunca se preocupa por dificultades de interpretación. Sus paseos por las calles de Roma deben haber sido acompañados por una sensación constante de déjà vu. Da la impresión de reconocer, más que de descubrir. Carece del sentido de la sorpresa. Es el prototipo del historiador que nunca se maravilla, así como Herodoto es el prototipo del historiador que siempre se maravilla. Lo ayuda, por supuesto, su dominio de la práctica militar y diplomática; y está firmemente convencido de que la Constitución romana estaba abierta al análisis en términos griegos. No pretendió ser absolutamente original en su teoría cíclica de los cambios constitucionales. Pero aun cuando fue más original de lo que él mismo pretendió, sólo estaba produciendo una de tantas variaciones sobre un esquema griego. Más aún, tenía un agudo sentido de desviación de la norma en cualquier sociedad. Alabó la generosidad de Escipión Emiliano con sus parientes, señalando: “Tal conducta sería naturalmente admirada en cualquier parte, pero en Roma fue una maravilla; porque allí nadie absolutamente regala jamás nada a nadie si lo puede evitar” (31.26.9). Es sumamente interesante que él parece haber sido ayudado en su descripción de las instituciones romanas por textos asequibles a oficiales y magistrados romanos.

Es casi seguro que su descripción del campo militar romano (6.27-42) se derive de un libro, y aun la descripción de un reclutamiento romano en el Capitolio (6.19-21) parece estar tomada de un informe escrito ya que, como más tarde lo ha demostrado detalladamente el profesor Brunt, difícilmente puede haber correspondido a la práctica contemporánea (Italian Manpower 225 B. C. —A. D. 14 [1971], 625-634). Tal vez tengamos que admitir que Polibio no siempre verificó sus hechos aun cuando hubiera sido fácil hacerlo. En otros casos donde no estuvo presente, sabemos que fue contradicho por fuentes contemporáneas. Plutarco advirtió que él y su contemporáneo Escipión Nasica discrepaban sobre ciertos detalles de la batalla de Pidna (Aem. Paul. 16.2). La constante presuposición de Polibio de que los romanos son tanto transparentes en sus motivos como fundamentalmente razonables en sus acciones implica tres suposiciones: 1) que la clase alta romana no está dividida por conflictos internos en cuanto a intereses y convicciones; 2) que ésta controla sin mucha dificultad las clases bajas de Roma, los latinos y los demás aliados: 3) que su propósito de dominación mundial es eminentemente racional y no presenta muchos problemas. Permítanme ilustrar muy rápidamente estos tres puntos juntos.

Tenemos que recurrir a Livio y a fuentes menores para obtener prueba de los conflictos dentro de la clase gobernante romana y entre romanos y aliados en la primera mitad del siglo II a. C. Polibio no parece haber notado las encarnizadas luchas dentro de Roma que acompañaban lo que puede parecernos el más controvertido aspecto de la expansión romana en Liguria y en el Piamonte. No menciona que Escipión Nasica estaba en contra de la destrucción de Cartago porque Roma necesitaba un rival, a fin de mantenerse sobria y alerta. Se han expresado repetidamente las dudas sobre la autenticidad del discurso de Nasica en el Senado romano para apoyar este punto de vista. El silencio de Polibio ha proporcionado el principal campo para este escepticismo (W. Hoffmann, en R. Klein, Das Staatsdenken der Römer [1966], 224). Pero el discurso de Nasica ya era conocido por Diódoro (34.33.4; cf. Plut. Cato maior 27.1-2; Apiano, Pun. 69.315) y consecuentemente por su fuente, en el siglo i a. C.: su contenido concuerda con una opinión que la fuente de Apiano, Pun. 65. 298-291, atribuyó a Escipión el Africano. El silencio de Polibio puede no significar otra cosa más que se inclinaba a ignorar las diferencias de opinión entre sus protectores romanos. No debe excluirse un elemento de prudencia. Se apresuraba a repetir los chistes de Catón aun cuando éstos eran dirigidos contra los griegos, y ciertamente contra Polibio mismo (31.25.5; 35.6; 36.14; 39.1). Pero no nos dice de

las 44 acusaciones dirigidas contra Catón en diferentes ocasiones (Plin. N. H. 7.100; Plut. Cato maior 15.4). Aun cuando no queramos tomar demasiado en serio las inveteradas enemistades entre Catón y Quinctio Flaminino (Plut. Cato maior 17.1; 19.2) y entre Catón y los hermanos P. y L. Escipión (Plut. Cato maior 3.5-6; Nepote Cat. 1.3), que destacan en la tradición biográfica posterior, continúa siendo cierto que Polibio es lo suficientemente vago respecto al juicio de Escipión el Africano como para conducir a un historiador como De Sanctis (St. dei Romani IV, 1, p. 594) a la conclusión equivocada de que el Africano nunca fue juzgado del todo (Polib. 23.14). No hay nada en Polibio acerca del escándalo bacanal, nada sobre las medidas contra los latinos, por ejemplo, en 187 a. C. (Liv. 39.3). De hecho, tenemos sólo fragmentos de su historia; pero no puede ser por casualidad que mientras la parte griega de su relato está llena de conflictos internos, la historia de Italia está milagrosamente desprovista de ellos. El argumento del silencio no es el único. Quizás es más significativo aún lo que Polibio hace de ese deleite del antropólogo, las procesiones funerales en las cuales los aristócratas romanos hacían desfilar mercenarios disfrazados como sus propios antepasados. Le debemos a Polibio la única descripción de esta procesión, la cual muestra su elegancia. Es innegable también que él ve una parte de la verdad; tales ceremonias educaban a los jóvenes en general a respetar a sus mayores y mejores y a aspirar a la misma gloria (Polib. 6.54.3): eran festividades cívicas. Pero Polibio pasa por alto completamente otro aspecto: la exhibición del culto ancestral y del orgullo familiar, la aseveración por parte de ciertas gentes contra otras gentes, de su tradicional derecho a gobernar. Al interpretar sin brillo los conflictos internos dentro de la aristocracia romana y las tensiones entre romanos y no romanos en Italia, Polibio creó una atmósfera donde las conquistas romanas llegaron a ser tanto fáciles de comprender como difíciles de cuestionar. En una ocasión sugerí a un auditorio francés que un libro sobre Les silences dú Colonel Polybe sería instructivo.

No necesito enfatizar aquí el hecho de que nadie puede esperar que Polibio estudie la dinámica del imperialismo romano. La misma palabra imperialismo es moderna; no sé de ningún intento serio por aprehender la dinámica de algún imperialismo —viejo o nuevo— antes de Imperialism, de J. A. Hobson, en 1902. Si estoy equivocado, estoy equivocado junto con el camarada Vladimir Ilyich Ulyanov, quien expresó la misma opinión en su libro de 1917 sobre Imperialismo, fase superior del capitalismo. Incluso reflexiones sobre el espíritu militar de los romanos, como Grandeur des Romains et leur

décadence, de Montesquieu, aunque sugeridas por Polibio, son impensables en la Antigüedad. Pero los antiguos prestaron cierta atención a los individuos que iniciaron guerras y a la justicia o injusticia de sus acciones: ocasionalmente fueron más allá de los individuos para discutir los conflictos de intereses entre Estados. Herodoto hizo que Atosa aconsejara a Jerjes conquistar Grecia; Teopompo puso la personalidad de Filipo al inicio de su historia de la conquista macedonia de Grecia. Tucídides se distinguió por transferir la causa real de la Guerra del Peloponeso a los más impersonales temores inspirados por Atenas en los peloponenses. Polibio se da a la búsqueda de responsabilidades individuales donde no están implicados reyes y líderes romanos. Nombra a Aníbal, Filipo V, Perseo y los etolios y a los líderes aqueos como responsables de guerras que pudieron haberse evitado. Pero tales cuestionamientos no los hace, con una excepción (a la cual regresaremos pronto), sobre los romanos. Aun la arbitraria ocupación de Sardinia por los romanos, aunque admitió libremente ser injusta. (3.28.2), no está directamente relacionada con los orígenes de la segunda Guerra Púnica. Mientras que al examinar la conducta de griegos, cartagineses, macedonios y soberanos del Este Polibio se ajusta al modelo de la mayoría de los historiadores griegos, hace una excepción con los romanos. Su impulso para gobernar no es ni analizado ni cuestionado. Lo que se subraya en su caso es algo muy diferente: el apoyo que su Constitución política y, hablando en general, sus costumbres y hábitos les dieron en su campaña por el gobierno del mundo. Esto no excluye juicios negativos sobre individuos romanos que se mostraron inferiores a las pautas normales de prudencia o sabiduría: aun Claudio Marcelo es acusado de falta de prudencia (10.32.7-12). Pero los romanos nunca son interrogados respecto a su política básica.

Es evidente que Polibio se ha identificado con el éxito romano. De ahí que no experimente dificultad alguna en escribir una historia tanto para los griegos como para los romanos. Hizo reiteradamente explícito que se dirige a los griegos que tienen poco conocimiento de las instituciones romanas; pero, por otra parte, se somete a los lectores romanos (6.11.3-8) y está mirándolos muy obviamente por encima del hombro. Explica a los griegos por qué ganaron los romanos, y explica a los romanos el significado y las condiciones de su propia victoria. Pero esto no debe ser tomado como una recapitulación moral e intelectual para los romanos. Polibio actúa como un griego que tiene un interés vital en el funcionamiento apropiado de la hegemonía romana sobre Grecia. No encuentra placer en el comportamiento de los romanos después de la destrucción de Corinto, y lo dice (Libro 38).

Es evidente que los sucesos de 146, tanto en Cartago como en Corinto, lo llenaron de amargura y ansiedad. Precisamente porque se había convertido desde ahora en un agente importante del gobierno romano, y en alguien en quien los romanos confiaban, sintió la necesidad de continuar su historia desde 166 hasta 146, para mostrar cómo se habían comportado los romanos. Es difícil para nosotros ver lo que Polibio añadió a su historia después de 146, pero donde son claros los añadidos, la ansiedad y la advertencia son igualmente claras. Polibio explica en el Libro 3 por qué se propuso extender su exposición para cubrir los siguientes 20 años, diciendo: "Ya que los juicios respecto a victorias o derrotas basados simplemente en las luchas actuales no son definitivos… Debo agregar un recuento de la política subsecuente de los conquistadores y su método de gobierno universal, así como de las diferentes opiniones y apreciaciones que respecto a sus gobernantes abrigan los demás" (3.4.4-6). Cuando llega a la destrucción de Cartago, en 146, registra las opiniones contrastantes de los griegos sobre la conducta de Roma (36.9). Éste fue un paso inusual en Polibio, más notable porque él había tomado parte en la destrucción de Cartago. Como nunca cuestionó los principios básicos de la expansión romana, no debemos perder nuestro tiempo tratando de determinar si aprobó o no la destrucción de Cartago. Lo que es nuevo e importante es que considerara necesario transmitir las opiniones contrastantes de los griegos contemporáneos a sus amos romanos. Obviamente, estaba preocupado por el futuro de un Estado que tuvo que recurrir al terror para mantener su supremacía. Como lo dice en esa sección del Libro 3, que es una adición posterior, "Ningún hombre con algo de inteligencia va a la guerra con sus vecinos simplemente por el placer de destruir a un adversario" (3.4.10). Si Diódoro, en el Libro 32, hace eco a Polibio, tenemos aquí otra confirmación más de que Polibio vio a Roma entrando en la escena de "terror y represión". Es dudoso que, dadas sus premisas y la situación en que se encontraba él mismo, haya podido hacer algo más que transmitir la manifestación del difundido descontento e indicar al mismo tiempo que algo había cambiado en la clase gobernante romana.

Polibio preparó el terreno para los demás intelectuales griegos que aceptaron el gobierno romano y colaboraron con él. Su propósito no fue descubrir las raíces del imperialismo romano o aun convencer a los griegos de que era aceptable. Su labor fue convencer a los líderes romanos de comportarse de una manera que no enemistara a la mayoría de sus súbditos y, consecuentemente, no pusiera en peligro la posición de aquellos provincianos de clase alta que habían identificado sus intereses con el gobierno romano. Los romanos habían

dado fin a las luchas sociales en las ciudades griegas, y garantizado implícitamente la supervivencia de los ricos. Había mucha gente en Grecia que se sintió agradecida por la represión de los disturbios sociales aun menores, como el de Dime en Acaya, alrededor de 116 a. C., tan típicamente descrito en la carta del procónsul romano Quinto Fabio Máximo a los magistrados de la ciudad: abolición de deudas y contratos (SIG^3 684). Pero fue esencial para los beneficiarios insistir en que tal política no sería invalidada por el pillaje, la injustificable destrucción, el temerario despliegue de la fuerza militar y el desacato general, por el bienestar de los provincianos. Aun observadores relativamente poco refinados pudieron ver que los líderes romanos estaban interesados básicamente en su propio poder y en su propio bienestar; sus propiedades, el número de sus esclavos y todas las demás muestras de explotación unilateral se hacían cada día más conspicuas. Para Polibio, y más tarde para su continuador Posidonio, la antigua sencillez romana era tranquilizante (Polib. 6.57.5; 31.25; 36.9; Posid. fr. 59 Jacoby). Podemos suponer que el contemporáneo de Polibio, el filósofo estoico Panecio de Rodas, no estuvo en desacuerdo con esto. Por lo menos nos enteramos por Cicerón de que Panecio registró —aparentemente con aprobación— la opinión de Escipión Emiliano de que los hombres entusiasmados por el continuo éxito deberían ser disciplinados como caballos después de una batalla. Ésta es la única cita de Panecio (De officiis 1.26.90) que nos puede dar una idea de las conversaciones que tuvo con Escipión en sus muchos años de familiaridad con él.

Todas las contribuciones de la teoría del imperialismo romano que los estudiosos modernos han atribuido a Panecio son, por supuesto, meros productos de la imaginación. No hay un solo fragmento de Panecio que verse sobre asuntos políticos; y lo que Cicerón infirió en su De officiis, del Peri Kathekontos de Panecio (Cic. ad Atticum 16.11.4; De officiis 3.2.7-10) no tiene ninguna relación con la conquista o el gobierno provincial. De esto, el profesor Pohlenz hizo un libro completo con el prometedor título de Antikes Führertum. Pero el hecho sigue siendo que Panecio vivió por algún tiempo en Roma, como lo asienta el Index Stoicorum Herculanensis (73), una excelente fuente; y no parece haber razón para dudar de la frase de Cicerón en Pro Murena, de que fue el huésped de Escipión (31.56). Más aún, tenemos la intachable información de su discípulo Posidonio de que fue invitado por Escipión para ser su compañero en el viaje diplomático al Este, cerca de 140 a. C. (fr. 30 Jacoby). El pasaje de De officiis de Cicerón, del cual nos ocupamos, da alguna indicación del área de conformidad entre el líder romano y su servicial cliente

filósofo. Ambos pensaban que demasiado éxito y poder representaban un peligro. El contexto asegura que el poder político estaba implicado. También el contexto asegura virtualmente que Panecio deduce del comentario de Escipión la consideración de que cuanto más poderoso y exitoso es un hombre, tanto más necesitará el consejo de sus amigos. Ésta es claramente la posición en que quiere poner a Escipión en relación con él mismo. El interés de Panecio, como el de Polibio, era alentar a aquellos romanos que él consideraba tanto los más influyentes como los más dispuestos a no abusar de su poder.

La misma actitud es reconocible en los fragmentos de las historias de Posidonio, el discípulo de Panecio que, a mitad de su obra filosófica, decidió convertirse en el continuador de Polibio para el periodo posterior a 146 a. C. Es incierto si Posidonio concluyó sus historias con los sucesos de la dictadura de Sila o si las amplió para incluir las guerras del Este de Pompeya. Pero si su historia no se remonta a 63 a. C., debemos suponer que escribió una monografía separada sobre las guerras de Pompeya; la diferencia no es mucha. Posidonio estuvo en activo entre aproximadamente 100 y 50 a. C.: en 86 fue embajador en Roma y vio a Mario. Su temprano conocimiento de Publio Rutilio Rufo en la escuela de Panecio debe haberle dado una primera impresión de optimates romana: más tarde tuvo a Pompeyo y a Cicerón entre sus admiradores.

Posidonio aportó un tipo de teoría para justificar el poder político y la conquista. Parece haber hecho un bosquejo sobre la evolución de la soberanía, desde el rey de la edad de oro hasta su propia época (Sén. Ep. 90). No objetó, hasta donde sabemos, la permanente dependencia de clientes y siervos, como la de los clientes de los jefes celtas (frs. 15.17.18 Jacoby) y los siervos de la ciudad griega de Heraclea Póntica, llamados mariandinos (fr. 8 Jacoby). Puede haber incluso alabado específicamente al gobierno romano en España, a pesar de que los pasajes de Estrabón que se citan para probar esto me parecen simplemente pensamientos del mismo Estrabón exaltando la pax romana de Augusto. Lo esencial, sin embargo, es que Posidonio estaba muy preocupado por las revueltas sociales de su tiempo, aun cuando éstas no afectaran a su isla natal, Rodas, tan seriamente como a la Grecia continental.

El descontento con Roma dio por resultado al final rebeliones de esclavos y de las clases más bajas, apoyadas directa o incluso indirectamente por aquellos que en las dos esquinas opuestas del Imperio romano estaban tratando de defender su propia independencia, las tribus españolas y Mitrídates, rey del Ponto. Los presentimientos de Polibio sobre el futuro de Roma habían demostrado ser justificados, y ésta fue quizá una de las principales razones por las que Posidonio decidió continuar su obra. Posidonio consideró un mal la esclavitud de vasallos de su tiempo. Pensó que los habitantes de Quíos, quienes conforme a la tradición, habían introducido la esclavitud en Grecia, merecían el castigo que Mitrídates les impuso por diferentes razones, de ser ellos mismos esclavizados (fr. 38 Jacoby). Retrató con colores oscuros la vida de los esclavizados trabajadores de minas, y fue, en suma, sensible a los sufrimientos de los humildes (como nos lo ha recordado el profesor Strasburger en Journ. Rom. Stud. 55 [1965], 40-53). Pero no fue movido por tales sentimientos para simpatizar con los rebeldes y los subversivos. Su descripción de la tiranía democrática de Atenión, el aristotélico que dirigió el movimiento antirromano en Atenas, en 87, es la imagen más hostil de un líder popular en la literatura griega, y conozco pocos retratos comparables en otras literaturas (fr. 36 Jacoby). Fue igualmente franco respecto a las Guerras Serviles en Sicilia (como podemos deducir de Diódoro, quien lo siguió). La cuestión para él era cómo evitar el surgimiento de tales movimientos. Estaba más preocupado por la prevención que por la represión; y en todo caso, en la época en que él escribió se había demostrado que la represión podía quedar segura en manos de los romanos. Prevención significó para Posidonio uso moderado de poder, trato responsable a los pobres y aun a los esclavos. Adoptó, en diferentes términos, la posición de Polibio y de Panecio.

Esto puede ser inferido de la línea que Diódoro suscribe en lo que queda de los Libros 32-37. De ninguna manera me inclino a considerar a Diódoro un mero copista de sus fuentes, y sé muy bien que por criterio estilístico uno podría probar que sir Ronald Syme es el autor de algunos de los libros escritos por sus discípulos. Pero estos pasajes de Diódoro son diferentes de todo el resto de Diódoro: el estilo tiene una nueva vitalidad, los retratos evocan personalidades extrañas e irreprimibles, los juicios políticos y morales son mucho más personales que en los libros previos. El retrato del líder de los esclavos sicilianos, Euno, nos recuerda irresistiblemente el fragmento posidoniano sobre Atenión. Ciertamente, un fragmento del octavo Libro de Posidonio, citado por Ateneo 12.59, p. 542b (= fr. 7 Jacoby), es muy semejante

al de Diódoro 34.34. Harto instructivo, da detalles sobre un propietario siciliano, Damófilo, que de otra manera hubiéramos atribuido al Diódoro siciliano. Pienso que por una vez necesitamos no sentir remordimientos por tomar a Diódoro por un fiel compilador de lo que debe haber sido una compacta y cuidadosa sección de Posidonio sobre la guerra de esclavos en Sicilia.

Si esto es correcto, confirma la conciencia de Posidonio de la desesperada situación de los esclavos antes de la rebelión. Diódoro declara contundentemente: "Los esclavos, acosados por sus penurias, y frecuentemente ultrajados y humillados fuera de toda razón, no pudieron soportar el trato" (34.2.4). Con su cruel comportamiento, Damófilo ocasionó "destrucción para él y grandes calamidades a su país" (34.35). La simpatía que sentía Diódoro —esto es, Posidonio— se extremó hasta el grado de admitir que aun durante la guerra los esclavos tenían piedad de algunos de los amos que habían sido generosos con ellos. La hija de ese cruel Damófilo "había hecho todo lo que pudo para confortar a los esclavos que eran pisoteados por sus padres"; así que los esclavos no sólo no la tocaron, sino que la escoltaron "a la casa de cierto pariente en Catana" (34.39). El historiador no extiende su simpatía hacia los líderes. Euno "encontró tal fin, como convenía a su pillería" (34.23). Ni perdona la anarquía (o más precisamente, "la frenética y anárquica conducta") de los otros rebeldes (36.11). Ve bien que los pobres entre los hombres libres se unieran a los esclavos en contra de los ricos, de manera que toda la estructura social estaba en peligro (36.11). La rapiña y la anarquía de los nacidos libres surgió lentamente como la mayor amenaza. Según Posidonio, las guerras de esclavos no debían estar separadas de las guerras civiles que había visto en su propio tiempo. La oposición de Escipión Nasica a la destrucción de Cartago figura tan prominentemente en esta crónica de Diódoro —y por tanto de Posidonio— porque se pensaba que éste había anticipado la posibilidad de una guerra civil en Roma si Cartago era eliminada: "pero una vez que la ciudad rival fue destruida, se hizo demasiado evidente que habría guerra civil en casa y que el odio hacia el poder gobernante brotaría entre todos los aliados, debido a la rapacidad y anarquía a las que los magistrados romanos los someterían" (34.33.5). Se supone que Escipión Nasica casi profetizó no sólo la agitación de los Gracos, sino también la Guerra Social entre Roma y sus aliados italianos. Por supuesto, Posidonio no sentía simpatía por los Gracos. En la relación de Diódoro, Cayo Graco "hizo supremo al elemento inferior del Estado, y de estas prácticas resultó la fatal anarquía y el derrocamiento del Estado" (34.25). El que los romanos hubieran

“abandonado la disciplinada, sobria y austera forma de vida que los había llevado a tal grandeza y cayeran en la perniciosa búsqueda de lujo y licencia” (37.2.1) fue visto, desde la misma perspectiva, como la causa primera de la Guerra Social. La lección que debía derivarse fue la moderación: “No sólo en el ejercicio del poder político deben los hombres eminentes ser considerados con aquellos de bajo estado, sino también en la vida privada deben —si son sensibles— tratar generosamente a sus esclavos. Cuanto más desviado está el poder hacia la crueldad e ilegalidad, tanto más el carácter de aquellos sojuzgados a ese poder es embrutecido hasta el punto de la insensatez” (34.2.33). Los políticos romanos del periodo posterior a los Gracos que admiró Posidonio eran aquellos que habían mostrado moderación y no habían cedido a la rapacidad de la clase ecuestre, hombres como Rutilo Rufo o Lucio Sempronio Aselio, un benefactor de Sicilia (Diód. 37.5;8). Por entonces Posidonio tenía poca opción: tenía que atenerse a su ilustre amigo Pompeyo.

Después de medio siglo, o más, de gobierno romano que separó a Posidonio de Polibio, la identificación de los intereses de las clases griegas ricas y educadas con los sobrevivientes del Imperio romano se había hecho patente. Fue esta evidencia lo que dio autoridad y valor a Posidonio para hablar claro y recordar a los gobernantes romanos sus errores y sus delitos. Polibio había ocupado la mayor parte de su tiempo en explicar a griegos y romanos el porqué los romanos estaban destinados a ganar. Sólo al tratar de los sucesos de 146 a. C. se inclinó hacia la posición de una crítica prudente a la sociedad romana y a sus métodos de gobierno. Posidonio dio por sentada la victoria romana y analizó la serie de crisis a través de las cuales había pasado el Estado romano en su propio tiempo. A pesar de que estaba obligado a dar prioridad a Italia y al Este helenístico en sus análisis negativos sobre el régimen romano, no se le olvidó que el Occidente bárbaro estaba implicado en la crisis. Sabía que estas sociedades de Galia y España tenían sus propias normas y virtudes y las describe con manifiesta simpatía. Habremos de decir más sobre ello posteriormente. No era el hombre que negara a los romanos el acceso a la riqueza de los bárbaros. Como Polibio, repetimos, no cuestionó las conquistas romanas como tales. Pero habló de los mercaderes italianos como explotadores de España y Galia (fr. 116-117) y mostró la forma en que los defensores nativos de Numancia valoraban la libertad (Diód. 34.4.1-2).

De modo que hay una coherencia notable en las relaciones de Polibio y Posidonio, y el segundo estaba en lo correcto al afirmar haber continuado el trabajo del primero. Partiendo de una implícita aprobación del régimen romano, lo interpretaron como contemporáneos responsables, habiendo considerado las necesidades e intereses de la clase alta griega. Usaron la técnica de investigación que habían heredado de sus predecesores. La historia diplomática y militar nunca había sido escrita de manera tan sutil y competente antes de Polibio, y la brillantez de los análisis sociales de Posidonio permanecieron inigualables durante toda la Antigüedad.

Ahora nos hemos quedado, sin embargo, con la impresión de que estos dos griegos nunca entendieron del todo lo que realmente estaba sucediendo en el organismo social que se había convertido en garantía de su propia sobrevivencia. Paradójicamente, ambos, Polibio y Posidonio, fueron las víctimas de su apreciación de Roma. Habiendo decidido que Roma tenía que ser tratada como un miembro de la comunidad civilizada del mundo griego, no pudieron aplicar al estudio de la vida romana los métodos que ellos usaron, muy competentemente, para describir a los bárbaros. No hubo intento alguno por ver a Roma, por decirlo así, a distancia; como algo extraño, misterioso en cuanto a lenguaje y religión, tremendo en cuanto a rituales, y formidable en la contienda. Si Polibio hubiera tratado a Roma de la misma manera en que, conforme a un fragmento del Libro 34, parece haber tratado a Alejandría, habría sido más comprensible. Esa media página que sobrevive sobre Alejandría, con sus tres clases de gentes, es memorable: los egipcios, “una raza sensible y civilizada”; los mercenarios, “un conjunto numeroso, tosco e inculto”; y los alejandrinos mismos, “un pueblo no genuinamente civilizado… no obstante, superior a los mercenarios, porque a pesar de ser mestizos, vinieron de una estirpe griega y no han olvidado las costumbres griegas” (34.14). Polibio concluye con una línea homérica que jamás habría empleado para referirse a Roma, no obstante que la adaptación habría sido apropiada: “A Egipto es un largo y sinuoso camino” (Odis. 4.483). Por las mismas razones debemos lamentar que Posidonio no intentara, con Roma, ese estilo etnográfico que hizo vivir por siempre a sus celtas; un modelo para la nación francesa para cualquier extravagancia pasada y futura. Ni Polibio ni Posidonio dedican algún pensamiento serio aun para el fenómeno que había cambiado la forma de sus propias vidas: la helenización de la cultura italiana. De hecho, ocasionalmente advierten en individualidades romanas conocimiento del griego, adopción de costumbres griegas y simpatía hacia las ideas griegas. Pero esto ocurre mucho menos

sistemáticamente de lo que uno esperaría. Las caracterizaciones de Tito Flaminino y Emilio Paulo que tenemos en Polibio (18.12.3-5; 31.22.1-4) no ponen énfasis en su helenización. Parece haber habido en Posidonio una digresión en honor a M. Claudio Marcelo, el héroe de la segunda Guerra Púnica. El motivo de esta digresión es oscuro; podría deberse a la protección concedida a Posidonio por algún descendiente de Marcelo. Marcelo es presentado como el modelo del viejo romano, y su filohelenismo es mencionado sólo como una actitud política (fr. 43 Jacoby). Ni Polibio ni Posidonio muestran algún interés en el surgimiento de una literatura en lengua latina que estaba compitiendo con la griega. No sabríamos por Polibio que era un contemporáneo de Ennio, Plauto y Terencio. Posidonio no muestra conciencia alguna de vivir después de Accio y Lucilio, y de ser el contemporáneo de Varrón; ciertamente, hablando en sentido estricto, no está aún consciente de las potencialidades de su discípulo Cicerón en el mundo del pensamiento. Ninguno de los dos parece haber leído algún trabajo de poesía latina, a pesar de que al menos Polibio debe haber llegado a tener fluidez en la lengua: es dudable aun su uso directo de los historiadores latinos. Lo que Polibio tiene en común con Catón, especialmente acerca de la Constitución romana, no implica necesariamente que leyó a Catón. En realidad, Polibio parece haber ido un paso adelante. Estaba verdaderamente molesto por la exhibición de conocimiento de la lengua y las costumbres griegas entre sus contemporáneos latinos. Censura a la generación más joven de romanos que, durante la guerra con Perseo, habían sido influidos por la relajación griega en cuanto a costumbres sociales (31.25.4), y, de entre todos, tuvo que ser Marco Porcio Catón con quien se uniera para ridiculizar a Aulo Postumio por su inoportuna muestra de fluidez en griego (39.1). Debieron existir buenas razones de prudencia en todo esto. Polibio mismo da un indicio cuando dice que Aulo Postumio “hizo ofensiva la cultura griega a los ojos de los más viejos y más distinguidos romanos”. El resultado fue, sin embargo, que el más importante cambio en la vida romana fue observado únicamente a un nivel superficial. Ni Polibio ni Posidonio se dieron cuenta de la superioridad que los líderes romanos adquirieron por el simple hecho de ser capaces de hablar griego, y de pensar en griego, mientras que los líderes griegos necesitaron intérpretes para entender el latín. Aun en términos puramente políticos, nunca parece habérseles ocurrido a Polibio y a Posidonio que el dominio de una lengua extranjera significó poder para los romanos. Estaban viendo en las antiguas virtudes romanas la explicación del éxito romano, pero los romanos habían adquirido poder al despojarse ellos mismos de sus antiguos hábitos romanos. Como corolario está la ausencia de cualquier comentario sobre la sustitución del latín por el griego como la lengua

cultural líder en el resto de Italia, y sobre la difusión del latín en las provincias occidentales, que por lo menos en tiempos de Posidonio debe haber sido evidente. Si el extenso y complejo pasaje de Ateneo 6 (273a-275b), que Felix Jacoby da como fragmento 59, puede ser considerado un resumen confiable de la postura de Posidonio acerca de la civilización romana, surgen dos consideraciones: a) los romanos conservaron por mucho tiempo su extrema simplicidad de vida; b) en ese largo periodo ellos aprendieron varias técnicas de diferentes extranjeros (griegos, etruscos, samnitas e iberos) y sus principios constitucionales de los espartanos. La literatura y la filosofía griegas no son mencionadas. La presentación de Pompeyo como un filoheleno fue, hasta donde sabemos, un capricho de su panegirista agente Teófanes de Mitilene, no de Posidonio.

La renuencia de Polibio y Posidonio a examinar las formas de la helenización de Roma fue un síntoma de su difícil posición en su propia civilización. El helenismo que estaba llegando a Roma incluyó muchos de aquellos aspectos que los hombres de su tendencia aristocrática encontraron desagradables en casa. Como lo dejó ver el movimiento de los Gracos, había todavía pensadores griegos que alentaban la reforma social: Blosio de Cumas fue uno de ellos. La comedia y la sátira romanas nos pueden parecer tediosas; uno se pregunta qué impresión causarían a los aristócratas griegos. La religión fue la mayor dificultad: la delgada capa de teísmo filosófico difícilmente era capaz de contener las salvajes emociones de profecía, éxtasis, misterio y crueldad ritual. Eratóstenes refirió con manifiesta simpatía que Arsinoe III Filopator fue hostil a la multitud que celebraba uno de los festivales dionisiacos apreciados por su esposo Ptolomeo IV Filopator (241 F 16 Jacoby). De nuevo Polibio dio un paso más al pasar por alto las bacanales romanas que cronológica y tipológicamente son difíciles de separar de la nueva popularidad de Dionisos en Egipto, alrededor de 210 a. C. Guardó silencio también sobre la crisis religiosa en Roma durante la segunda Guerra Púnica: no habla acerca de los sacrificios humanos de ese tiempo. Hizo todo lo que pudo para convertir a Escipión el Africano en un inescrupuloso manipulador de las costumbres religiosas que él no compartía.

Posidonio tiene fama, justificada hasta cierto punto, de ser un alma religiosa. Pero él parece no haber notado que Sila y su amigo Pompeyo pretendían su autodeificación: la muerte lo salvó de la tarea de tener que dar cuenta de la apoteosis de César. Posidonio encontró

posturas místicas y falsos oráculos entre los defensores del rey-esclavo Euno y del bárbaro Mitrídates. Por consiguiente, brinda cierto apoyo a ese cándido estudioso italiano de impecable erudición, Aurelio Peretti, quien, en el año 1942, trató de convencerse (y de ser posible, a sus lectores) de que ningún hombre de sangre indogermana podría haber protestado contra Roma: sólo judíos y otros orientales garabatearon oráculos sibilinos contra el poder gobernante (La Sibilla Babilonese, 1943). De hecho, el primer testimonio de tales oráculos viene del peripatético filósofo e historiador Antístenes de Rodas, el contemporáneo de Polibio. Un extenso fragmento de su historia de los años 190-188 a. C. es preservado por el liberto Flegón de Trales, secretario de Adriano (257, fr. 36 Jacoby). Cuenta una notable historia. Alrededor de 189 a. C., el general romano Publio se volvió loco en el santuario panhelénico de Naupacto y comenzó a pronunciar oráculos, en correcto griego, acerca del final del régimen romano: un rey vendría de Asia a vengarse por lo que los romanos habían hecho a los griegos. El general Publio anunció a sus soldados que pronto obtendrían prueba de la veracidad de sus profecías: un lobo rojo vendría y lo devoraría. Sin duda alguna el lobo vino y lo devoró; sólo quedó su cráneo, que continuó repitiendo la profecía de la fatalidad de Roma. Publio fue destinado a ser, obviamente, Publio Escipión el Africano, quien en ese tiempo estaba en activo con su hermano, en el Este. El rey de Asia era probablemente Aníbal, viviendo todavía en ella, si no es que el propio Antíoco III. El lobo, y aun el cráneo (recordando uno de los cráneos que se dijo habían dado su nombre al Capitolio) son buenos elementos romanos.

Aníbal fue también objeto de alguna suerte de narración seudohistórica, de la cual un papiro ha conservado un fragmento que, hasta donde yo sé, nunca ha sido relacionado con el oráculo transmitido por Antístenes. El papiro (P. Hamburg núm. 129) contiene una carta supuestamente enviada por Aníbal a los atenienses para anunciar la victoria de Cannas: la falsificación es evidente, y su fecha bien puede situarse alrededor de 185 a. C. (E. Candiloro, Studi Class. Orient. 14 [1965], 171). Lo que igualmente es digno de advertir es que Antístenes de Rodas fue uno de los historiadores por quien Polibio sentía antipatía y a quien atacó. Polibio no pronuncia una palabra sobre los oráculos antirromanos de que Antístenes informó tan ampliamente. La religión no fue el área de civilización que Polibio y Posidonio encontraron más sencilla de comprender. Era mejor hablar sobre política.

Pero aquí otra vez se presenta un obstáculo que resulta ser insuperable tanto para Polibio como para Posidonio, aunque posiblemente por diferentes razones. Polibio nunca aprehendió verdaderamente la organización política de Italia en su propio tiempo. Registró algunos aspectos de ella, por ejemplo, los convenios separados para las unidades aliadas en el ejército romano (6.21. 4). Pero no parece haber tratado de dar una descripción del sistema romano de municipia y coloniae, aliados latinos y otros confederados. Es menos fácil que Posidonio se equivoque, dado el escaso número de fragmentos. Pero si Posidonio hubiera prestado atención a la estructura de Italia antes o después de la Guerra Social, lo sabríamos por Estrabón, quien usó ampliamente su obra. Sin embargo, limitemos nuestra atención por un rato a Polibio, quien fue un especialista en historia constitucional y militar, y quien por cuatro siglos condicionó el pensamiento moderno sobre la Roma republicana.

Como la mayoría de los historiadores griegos, Polibio sabía que el ejército de un Estado era un elemento de su Constitución, por lo que se esmeró en describir la organización de las fuerzas romanas en un apéndice sobre la Constitución romana, en su Libro 6. Pero también siguió la práctica normal de los historiadores griegos de tratar a un ejército en guerra como algo independiente de la organización política que lo hubiera creado. Esto era completamente aceptable en las circunstancias ordinarias de la vida griega. El éxito en la guerra dependería de la habilidad de los generales, el coraje de las tropas, la naturaleza del campo de batalla, el número del enemigo, y de muchos otros factores circunstanciales. No obstante que todo mundo sabía que detrás de la reputación de los generales y soldados espartanos estaba la Constitución de Esparta, explicar una victoria o una derrota individual como un producto de la Constitución espartana habría estado por debajo de las normas ordinarias del juicio histórico griego. Se comprende que, como historiador de guerras específicas, Polibio estaba más interesado en su conducta que en su bagaje institucional. Naturalmente, él subrayaría la diferencia entre falange y legión en una guerra entre macedonios y romanos (18.28), pero no presentaría la guerra como un conflicto entre la monarquía macedonia y la Constitución mixta romana. Sin embargo, lo que en condiciones griegas fue una sana actitud, se tornó peligroso en terreno extranjero. Polibio fue privado de su única oportunidad de verificar su interpretación de la Constitución romana. Si hubiera tenido que correlacionar la conducta de la segunda Guerra Púnica con la descentralización del Estado romano —con su municipia y coloniae— y con el modelo siempre cambiante de las alianzas italianas, pronto

habría descubierto que su idea de una Constitución mixta en Roma era casi una ficción. La realidad fue la lealtad a Roma de las aristocracias locales que, a su vez, condicionaron el comportamiento de sus clientes y seguidores. Polibio analizó esa parte del gobierno romano que tenía semejanzas superficiales con una liga griega, pero nunca se preguntó cómo trabajaron Italia central y meridional conjuntamente con las autoridades romanas. Es característico de él que nos transmitiera un documento que daba el número de soldados en el ejército romano alrededor de 225 a. C. y agregara el número de hombres en edad militar que no estaban bajo las armas: el documento hacía la distinción entre ciudadanos y aliados romanos, y daba cifras específicas para los principales grupos de aliados (2.23-24). Polibio no descubrió este documento en un archivo; lo encontró, con toda seguridad, en su predecesor romano Fabio Píctor, quien escribió historia en griego en la última década del siglo III (cf. Eutrop. 3.5; Oros. 4.13.6). Polibio da sus razones para referir las cifras: “para que pueda verse con hechos reales la grandeza del poder que Aníbal se aventuró a atacar, y lo poderoso que fue ese imperio que tan intrépidamente confrontó, que le faltó poco para lograr sus propósitos y trajo grandes desastres a Roma” (2.24.1). Más precisamente, señala que mientras “el número total de romanos y aliados capaces de portar armas era mayor de 700 000 de infantería y 7 000 de caballería, Aníbal invadió Italia con un ejército de menos de 20 000 hombres” (2.24.16-17). Es evidente que la forma en que Polibio presenta sus cifras lleva al absurdo. Las cifras del potencial de guerra romano (que es la que representan los hombres en edad militar) deben haber sido comparadas con el potencial de guerra cartaginés, pero Polibio nunca hace eso. Aun la cifra de los hombres efectivamente bajo las armas —que Polibio da de 210 000 para 225 a. C.— difícilmente puede ser comparada con el ejército de Aníbal, a menos que sea adecuadamente analizada. Por supuesto, yo no me ocupo aquí de la fiabilidad de las cifras en sí, sino del uso, o mejor, el no uso por parte de Polibio. Había límites para la concentración de tropas, debidos a la transportación, el abastecimiento de víveres y los ejercicios sobre el campo de batalla, que deben haber sido intuitivamente evidentes para cualquier general antiguo. El máximo que cualquier Estado helenístico era capaz de reunir juntamente para una batalla decisiva parece haber sido de 100 000 soldados. Antígono Monoftalmos tuvo 90 000 soldados en Ipso en 301 a. C., los ejércitos seléucida y ptolomaico consistían cada uno de aproximadamente 70 000 soldados en Rafia, en 217 a. C. La superioridad romana estaba en la capacidad de sustitución, esto es, en la capacidad de sobrevivir a la derrota en una o más batallas, como lo probaron ampliamente la guerra contra Pirro y la segunda Guerra Púnica. En su momento, esta superioridad presentó problemas de

colaboración con los aliados —y ciertamente de balance de fuerzas entre romanos y aliados— que ocasionalmente surgen de nuestras fuentes (por ejemplo, Livio, 25.33.6), pero que ningún escritor antiguo analizó, ni aun Polibio.

Una descripción de las relaciones precisas entre Roma y sus aliados italianos (para no hablar de las relaciones entre la ciudad de Roma y la periferia del territorio romano propiamente), no habría sido inconcebible en un historiador helenístico. Los métodos ordinarios de la etnografía helenística habrían bastado. Pero Polibio seguramente hubiera descartado su idea predilecta de la Constitución mixta, y, hablando en general, habría tenido que admitir que aquellos romanos cuyas mentes le parecían tan transparentes eran, de hecho, criaturas mucho más misteriosas. Podemos suponer que, si Polibio hubiera hecho su trabajo adecuadamente, los estudiosos modernos habrían tenido menos dificultad en encontrar una vía hacia el pensamiento romano. Consecuentemente, hubiéramos tenido que registrar algunas pérdidas: nos privaríamos de las 490 páginas de Kurt von Fritz, The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity (1954), lo cual sería una lástima, porque, contra todas las probabilidades, hay mucha sabiduría y conocimiento accidental en este descabellado intento por comparar la seguramente inexistente Constitución mixta de Roma con la Constitución mixta de los Estados Unidos, de dudosa existencia. También hubiéramos prescindido de Rome, la Gèce et les monarchies hellénistiques de Maurice Holleaux (París, 1921), quien dedicó tanta inteligencia y perspicacia en tratar de dar sentido a Polibio a través de la hipótesis de que Roma erróneamente se constituyó en imperio por sobrestimar las intenciones agresivas de los Estados helenísticos. Podemos incluso suponer —y ésa sería la peor de todas las desgracias — que nos ahorraríamos las severas reprimendas del profesor Badian, por todos nuestros pecados de omisión y comisión, al no prestar la debida atención a la diferencia entre conquistar Galia y sojuzgar Grecia.

En otras palabras, aun un simple, estático análisis del Estado romano en su relación con sus aliados, nos habría ayudado a formular en términos más razonables el problema moderno, no polibiano, del imperialismo romano. La organización dual del ejército romano reflejó, por supuesto, la organización dual del Estado romano. Estaban, por un lado, los ciudadanos romanos (dejando fuera, para nuestro propósito, la distinción entre cives cum suffragio y cives sine

suffragio), quienes completaban las legiones. Por el otro lado, los enemigos conquistados bajo el nombre de socii eran obligados a abastecer tropas y a seguir a Roma en la guerra, pero no pagaban tributo. Cada parte debía mantenerse razonablemente satisfecha. El servicio militar prolongado podía fácilmente resultar desastroso para los campesinos romanos comunes. Pero podía esperarse que el ciudadano romano reaccionara automáticamente contra la acción enemiga, y tuviera derecho de compartir cualquier ganancia y gloria que la victoria trajera. Aun en el siglo II a. C., cuando la situación del soldado campesino romano se convirtió en problema político, la lealtad de las legiones por lo general no era puesta en duda. Los socii eran otro problema. No se podía esperar que fueran automáticamente leales; no obstante, eran necesarios. Se tenían que mantener ocupados en la guerra, porque de lo contrario toda la estructura de la organización romana se derrumbaría. Ya que el único lazo visible entre Roma y los aliados eran las obligaciones militares, Roma tuvo que llevar a cabo la mayoría de estas obligaciones para que no perdieran sentido, o, peor, para que los ejércitos aliados no se volvieran contra Roma. Así como la organización del Imperio ateniense tuvo su propia lógica —más tributo y menos participación militar—, así la organización de la alianza italiana tuvo su propia lógica —o tributo y, por lo tanto, máxima participación militar—. La lealtad de los aliados tuvo que ser controlada y reforzada. El control era ejercido en dos niveles, directamente a través de los oficiales romanos, indirectamente a través de la clase gobernante de los propios aliados: de ahí que esta clase gobernante tuvo que ser respaldada y aun fortalecida. Pero finalmente, el soldado aliado común tuvo que encontrar alguna retribución por sus esfuerzos. A los aliados se les tuvo que dar oportunidades de obtener gloria, botín, de establecerse y comerciar en las tierras conquistadas. Roma nunca encontró, desde luego, una solución perfecta a este problema: finalmente tuvo que enfrentar la rebelión de los socii y permitirles el acceso a la ciudadanía romana. Pero la máquina funcionó alrededor de dos siglos, aproximadamente desde 280 hasta 100 a. C.; y la forma en que funcionó fue que Roma pasó de guerra en guerra, sin detenerse a pensar mucho en la cuestión verdaderamente metafísica de si las guerras estaban destinadas a obtener poder para Roma, o a mantener ocupados a los aliados. Las guerras fueron la verdadera esencia de la organización romana. La batalla de Sentinum fue el preludio natural a la batalla de Pidna; o aun a la destrucción de Corinto y la Guerra Social.

La incapacidad de Polibio de crear un modelo apropiado para el

gobierno de Roma sobre Italia fue heredada por Posidonio y, hasta donde yo sé, nunca fue remediada por algún autor griego. Dionisio de Halicarnaso, quien estaba interesado en la historia italiana como un todo, limitó su estudio a la Roma antigua, donde no surgió el problema. Veleyo Patérculo y la fuente latina de los primeros libros de la Guerra civil de Apiano (para la cual Emilio Gabba sugirió el nombre de Asinio Polio), se apegaron más a una versión italiana de la historia política romana, pero para cuando ellos escribieron, el imperialismo de la república se había convertido en el burocrático imperio de los Césares: lo que estos historiadores dijeron no pudo dar frutos por más tiempo. Polibio y Posidonio permanecieron siendo los maestros en el campo: el primero sobrevivió lo suficiente como para imponer a los historiadores modernos su interpretación, mientras que Posidonio alcanzó el Renacimiento sólo a través de mediadores como Diódoro y Estrabón, y probablemente Salustio y Plutarco. Mientras que el destino de Polibio puede seguirse fácilmente, el lugar que ocupa Posidonio en el pensamiento moderno será establecido sólo cuando tengamos un estudio apropiado sobre los inicios de la etnografía.

Desde su redescubrimiento, a principios del siglo xv, la historia de Polibio se tornó, a la vez, en un tratado sobre las formas constitucionales, un manual para los oficiales del ejército y una guía para políticos, especialmente diplomáticos. Desde Maquiavelo hasta Montesquieu, Polibio fue el teórico de la Constitución mixta. Más interesante aún, contribuyó a la formación de los ejércitos profesionales, a fines del Renacimiento. Justo Lipsio fue el estudioso de los clásicos que lo introdujo en la esfera militar. Maurice de Orange-Nassau y otros reformadores usaron De militia romana (1595), de Justo Lipsio, junto con el texto original de Polibio, como manual para oficiales instruidos. Ya en 1568, la traducción del primer libro de Polibio, de Christopher Watson, del St. John's College, Cambridge, fue precedida por un poema en honor del historiador:

Polybius reede

where as in deede

good physike shoult thou finde.

Pero fue Casaubon quien 50 años más tarde impuso a Polibio como el

experto en la vida política, como un mucho mejor guía que el entonces en boga Tácito. Su argumento fue que Tácito había elegido el periodo equivocado y proporcionado malos ejemplos a príncipes, mientras que Polibio introdujo a los políticos modernos en un periodo noble de la historia antigua. Si Casaubon tuvo en mente algo más preciso que una opción frente al encubierto maquiavelismo de los tacitistas contemporáneos no lo hizo explícito. Después de Casaubon, Polibio ha de encontrarse en muchas de las desviaciones de la vida política europea. Por ejemplo, Polibio fue usado en Inglaterra alrededor de 1740 para fundamentar la causa de los parlamentos anuales. Edward Spelman, el traductor de Dionisio de Halicarnaso, fue aparentemente el autor del panfleto publicado anónimamente en 1743 con el título "Un fragmento del libro sexto de Polibio… al cual se antepone un prefacio en donde se aplica el sistema de Polibio al gobierno de Inglaterra". Por casualidad descubrí (no un gran descubrimiento), que el mismo panfleto recibió una nueva portada y un nuevo título en 1747. El nuevo título era aún más grandilocuente: "Un paralelo entre la Constitución romana y la británica; que comprende el Curioso Discurso del Senado romano de Polibio… todo calculado para restablecer el verdadero espíritu de libertad y para desacreditar la dependencia y corrupción. Dirigido a los jóvenes miembros del presente Parlamento". Aun esta segunda edición fracasa en esclarecer, por lo menos para un lector del siglo XX, el porqué Polibio debe ser importante para la causa de los parlamentos anuales. Pero la discusión sobre Polibio provocada por estos panfletos continuó a intervalos, por lo menos hasta 1783. Debo agregar, quizá, que Edward Spelman fue el hombre que dijo: "Santo Dios, ¿acaso alguno de los miembros* de la universidad sabe algo de griego?"

Es verdad que el asunto de la balanza de poder entre clases sociales y órganos representó un problema más vital en la Europa moderna que en la Roma de Polibio. Mucho de la fama de Polibio como intérprete de la Constitución romana es un reflejo de su autoridad entre los pensadores políticos modernos, desde Maquiavelo. No se le escapó a Mommsen, por supuesto, que difícilmente puede haber especulación política más tonta, "eine thörichtere politische Spekulation", que representar la Constitución romana como una Constitución mixta y derivar de ahí el éxito de Roma (Röm. Geschichte, 7a ed., II, p. 452). Fue Mommsen, una vez más, quien dijo que Polibio fue en el tratamiento de todas las cuestiones concernientes a la ley, el honor y la religión, no sólo banal, sino también falso por completo, "nicht bloss platt, sondern auch gründlich falsch". En su comprensible ansiedad por salvar lo que podía salvarse de la vida griega cooperando

con los romanos, Polibio y, debemos añadir, Posidonio, dejaron sin analizar las más sólidas subestructuras del complejo romano-italiano. Lo que ellos vieron fue sumamente importante: el genio de la clase dirigente romana, los métodos de conquista y de gobierno, los tecnicismos de la organización política y militar. Más aún, ellos estaban íntimamente familiarizados con las repúblicas griegas y las monarquías macedonias de su tiempo, y valoraron realistamente sus capacidades para levantarse contra los romanos. Esto bastaba para hacerlos agentes, no sólo historiadores, de la expansión romana. Nunca cuestionaron la justicia del régimen romano, ni las verdaderas fuentes de su poder. Quizá es menos obvio el porqué ambos —Polibio y Posidonio— hayan desempeñado un papel tan conspicuo en explorar el Occidente bárbaro y en hacerlo más fácilmente accesible a los romanos. Al particularizar a los romanos como la nación con la cual los griegos tenían la más grande afinidad natural, colocaron a los celtas y cartagineses en una categoría diferente. Ésta fue la categoría de los bárbaros, y los estudiosos griegos fueron tradicionalmente famosos por explorar tierras bárbaras y hacerlas inteligibles a las civilizadas. Así fue que ambos, Polibio y Posidonio, se encontraron envueltos en explorar las tierras de Occidente, y sobre todo, las tierras de Francia y España, con las consecuencias que espero ilustrar en mi próxima conferencia.

Mientras tanto, mi reflexión por hoy es: “Si quieres entender Grecia bajo los romanos, lee a Polibio y lo que puedas creer que es Posidonio; si quieres entender a Roma gobernando Grecia, lee a Plauto, a Catón y a Mommsen”.

* Miembros del consejo de gobierno de algunas universidades. [T.]

III. LOS CELTAS Y LOS GRIEGOS

I

NO DEBE uno decir a un ciudadano de Marsella que Petronio, el autor del Satiricón, no nació cerca de Vieux-Port. Líneas de Sidonio Apolinar,

et te Massiliensium per hortos

sacri stipitis, Arbiter, colonum

[Carmen 23.155-156.]

"Tú, Petronio, quien en los jardines de Marsella fuiste el adorador del sacro madero", se dan como prueba de los orígenes masaliotas de Petronio. Ellas simplemente prueban, como fue visto hace mucho por Conrad Cichorius (Römische Studien, 438-442), que un episodio en las partes extraviadas del Satiricón fue situado en Masalia.

Pero a Marsella no le venían mal otros escritores. Entre Salviano, en el siglo v d. C., y nuestro amigo Henri-Irénée Marrou, en el siglo XX, muy pocos nombres de intelectuales franceses pueden ser relacionados con Marsella. Aun ahora, los hombres que gesticulan a lo largo de La Canebière se dirigen más hacia el mar que hacia Francia. La fuerte tradición de autonomía, que se remonta a 600 a. C., sobrevivió a las armas de Luis XIV y convirtió una canción marcial compuesta en Estrasburgo en La Marsellesa.

Mi relato de hoy nos transporta de los orígenes de la resistencia de Marsella hasta las seducciones del territorio continental celta.

II

La historia épica de cómo los ciudadanos de Focea abandonaron su pueblo en vez de someterse a los persas es contada por Herodoto 1.163 ss. Ninguna historia transmite una mejor impresión de la unidad del mundo mediterráneo en el siglo VI a. C. Olas de emoción se propagaron desde Asia Menor hacia España, tan pronto como un nuevo protagonista —Persia— perturbó el equilibrio existente de amistades, alianzas políticas e intereses comerciales. Como de costumbre, Delfos tuvo que salvar su honor. Habiendo aconsejado a los focenses establecerse en Córcega, tuvo que explicar por qué había fallado la empresa. Algunos de los focenses habían sido muertos apedreados por los etruscos de Cere, filohelenos tradicionales; algunos tuvieron que mudarse a Elea, en el sur de Italia. En la medida en que justificó al oráculo, la historia de Herodoto fue difundida primeramente desde Delfos. Pero el resto, que comienza con la simpatía de Argantonio, rey de Tarteso, por los focenses, fue, sin duda, de origen focense, ya que debe admitirse que los valientes ciudadanos de Focea estaban entre los colonizadores de la comunidad griega más consistentemente honrados. Al fundar Lámpsaco exterminaron a todos los nativos, pero lo hicieron en defensa propia; la hija del rey del lugar los había advertido del inminente ataque. La historia fue contada en detalle por un descendiente de estos pobladores, el historiador Carón, quien, siendo uno de los primeros historiadores griegos, estaba en posición de desarrollar un modelo. Los demás focenses establecidos en territorio ligur en Masalia fueron descritos con el mismo espíritu. La historia de cómo la fundación de Masalia no fue una violenta invasión de territorio extraño fue registrada ya por Aristóteles (fr. 549 Rose). Un aristócrata focense resultó ser el huésped del rey de la tribu ligur de los segobrigios cuando a la hija del rey se le hizo elegir marido en un banquete. Sobra decir que ella escogió al huésped focense, quien llegó a ser el fundador de Masalia, en tierra otorgada a él por su suegro. La misma historia podría ser leída en una forma ampliada y sutilmente modificada en la Historiae Philippicae de Trogo Pompeyo, un celta que detalló tradiciones y nostalgias masaliotas en tiempos de Augusto. Trogo explica cómo el idilio entre griegos y nativos llegó a un fin. Los ligures trataron de tomar Masalia por sorpresa durante una festividad. Traicionados por una de sus mujeres, fueron castigados (43.4). Después de eso, los masaliotas cerraron las puertas de su ciudad y mantuvieron permanente vigilancia. Aquí Trogo introduce

una nota de realismo que es imitada por Livio cuando describe cómo, a principios del siglo II a. C., un tercio de los griegos de Ampurias —un asentamiento subsiguiente de los mismos focenses— patrullaban sus muros cada noche, atemorizados por los vecinos iberos (34.9). Pero Trogo pronto regresó a la historia imaginaria cuando cuenta el episodio del jefe Catumarando, quien en un sueño había sido convencido por una diosa de hacer la paz con Masalia. Trogo continúa explicando que poco después —esto es, alrededor de 390 a. C.— los masaliotas vaciaron su tesoro para rescatar a los romanos de los galos. No soy el primero en suponer que los habitantes de Masalia gastaron su dinero para liberarse ellos mismos de Catumarando, más que a los romanos de Breno. Los focenses se apoyaban en la ayuda de su diosa virgen Artemisa, pero más aún en el amor de las princesas nativas; lo cual ha parecido a muchos estudiosos modernos un comportamiento no helénico.

Inevitablemente, la historia de Masalia fue de extrema vigilancia sobre sus vecinos. Se habrá de notar que los ligures, en cuyo territorio había sido fundada la ciudad, ostentaron el muy céltico nombre de segobrigios. Cualquiera que pueda ser la explicación de este hecho, al menos desde finales del siglo V a. C. en adelante, los verdaderos La Tène Celts observaban desde sus montañas fortificadas los movimientos de sus vecinos griegos. Para fines prácticos, los masaliotas tuvieron que tratar con hombres que, en cuanto a lenguaje, arte, costumbres tribales y, probablemente, sabiduría druida, pertenecían a la variable civilización celta. Fue, en general, una historia de exitosa preservación de valores políticos, sociales y culturales tradicionales, por una élite conservadora, contra todas las fuerzas contrarias; aun el movimiento de César para castigar a Masalia, como aliada de Pompeyo, no significó desastre. Masalia fue ciertamente ayudada en su comercio por las otras colonias griegas a lo largo de las costas de Francia y España, las cuales, si no de origen, al menos de hecho, fueron sus propias subsidiarias: Nicea, Antípolis, Rodas, Emporia, Menace, etc. Pero es difícil medir el esfuerzo de coordinación militar y social que tales puestos de avanzada aislados deben haber requerido: eran una desventaja, tanto como una ayuda.

Masalia plantea dos problemas en relación con el mundo celta. Uno es el problema de la contribución de Masalia a la helenización de los celtas. El otro es el efecto de la vecindad de los celtas sobre Masalia, y, a través de Masalia, sobre los griegos en general. El primer problema

ha sido muy discutido; el segundo, aunque no menos interesante, es mucho menos comentado.

Al menos en el primer campo de investigación, sería ridículo tratar de aislar el componente masaliota en el proceso de penetración de los bienes materiales y espirituales griegos, dentro del territorio celta. Éste fue un territorio que, por lo menos en los siglos IV y III a. C., se extendía desde España hasta el mar Negro, incluía el norte de Italia y largas extensiones de las regiones danu-bias, y después de 279 a. C. había alcanzado el corazón de Asia Menor, la nueva Galacia. Los puntos de contacto con el mundo griego eran innumerables y fueron incrementados con el uso de los celtas como mercenarios en Italia y prácticamente por doquier. En 186 a. C. había mercenarios gálatas en Egipto que eran capaces de anunciar al mundo, en perfecto griego, desde el pequeño templo de Horus en Ábidos, “Nosotros, del cuerpo de los gálatas, hemos venido y hemos capturado un zorro” (Dittenberger, OGIS 757). Historiadores cuidadosos nos advierten, de paso, que no pudo ser un zorro, sino que debe haber sido un chacal.

Aun si nos restringimos nosotros mismos, por el momento, a fines del siglo VI y al siglo V a. C., cuando las opciones estaban más limitadas, encontramos que la ruta del Ródano no era la única para el tráfico entre celtas y griegos. Había otros caminos a través de los Alpes, y otros intermediarios: en efecto, los etruscos y probablemente los fenicios, con quienes los masaliotas tuvieron encuentros hostiles (Tucíd. l.l3.6; Paus. 10.18.7). No sabemos si la Dama de Vix recibió su enorme jarro —¿laconio?— a través de Masalia. Tampoco sabemos si los técnicos masaliotas reedificaron en el estilo griego el fuerte sobre el Danubio, en Heuneburg, en Württenberg, a finales del siglo vi. Sólo la acuñación gálica tardía imita emisiones masaliotas; en los siglos IV-III a. C. estaba claramente bajo la influencia macedonia. Pero “au Pègue”, 240 kilómetros al norte de Masalia, la cerámica del siglo vi es jónica, esto es, presuntamente de Marsella. En Ensérune, la riqueza de la cerámica griega difícilmente es disociable de Marsella. Lo que es más, los dialectos celta y germano recibieron desde muy temprano el verbo griego , en el sentido de “injertar”: ha dado enter en francés, impfen en alemán, y me gusta recordar que yo encontré esta palabra primero en mi niñez como un término corriente de agricultura piamontés. La transmisión de una palabra tal implica la transmisión de la técnica de injertar, y no puede ser explicada excepto como una voz extranjera masaliota. Esto nos conduce a la suposición de que fue

Masalia la que proveyó a los jefes celtas de una nueva, más excitante, forma de embriagarse en sus famosos banquetes, organizados jerárquicamente: el vino restó prestigio al aguamiel y la cerveza. Los griegos vendieron vino a los celtas, pero también les enseñaron a producirlo. Sigue siendo verdad que nosotros no sabemos cuándo se convirtió Marsella en el principal punto receptor de estaño, que era transportado a caballo durante 30 días, desde el canal británico. La prueba directa es del siglo I a. C. (Diód. 5.22.4). Pero algo de estaño, fierro, esclavos, cuero, lana y oro debe haber llegado a Masalia desde tiempos muy tempranos, a cambio de vino, aceite, sal, bronce, jarros de arcilla y espejos. La difusión del alfabeto griego entre los celtas es debida, una vez más, a la influencia masaliota; puede ser un desarrollo de los siglos III-II a. C. Ésta parece ser la fecha de las inscripciones gálicas en caracteres griegos. En el siglo I a. C., los galos cercanos a Masalia escribían sus contratos en griego (Estrabón 4.1.5.). César encontró un censo de la población en caligrafía griega cuando se apoderó del campo de los helvecios (Bell. Gall. 1.29). Debemos al propio César la información de que los druidas usaron el alfabeto griego (6.14).

Al menos en la era helenística, los celtas fueron a Masalia a aprender modales y lenguaje griegos; esta ciudad era una escuela para los bárbaros, según Estrabón (4.1.5; Justino 43.4.1). La sugerencia de Justino de que los bárbaros aprendieron además algo sobre urbanización está ampliamente confirmada por la arqueología, desde el yacimiento de Ensérune, del siglo V a. C., hasta Glanum y el oppidum de Entremont, en el periodo helenístico.

Glanum se ha convertido en ejemplo de libro de texto de un asentamiento celta de acuerdo con los principios griegos. Las figuras humanas encontradas en Entremont indican que los celtas fueron persuadidos, al final, a abandonar sus prejuicios contra las representaciones de la forma humana. Y cuando César menciona 600 senadores entre los nervios (B. G. 2.28), es natural preguntar si los 600 senadores a perpetuidad —timouchoi— de Marsella fueron o no su modelo.

Los ciudadanos de Masalia, a su vez, no pudieron permanecer insensibles a la civilización circundante. Usaron mercenarios celtas

para su propia defensa, según Polibio (3.41). Incluso llegaron a incorporar una pequeña tribu de vecinos nativos como tropas auxiliares permanentes; al menos ésta es la información transmitida por César (B. Civ. 1.34.4) . Varrón parece haber afirmado que en su tiempo Masalia era trilingüe, siendo las dos lenguas extranjeras, por supuesto, latín y celta. Nos gustaría tener el contexto de esta aseveración que es transmitida por San Jerónimo (In Galat. 2.426, p. 543 Migne) e Isidoro de Sevilla (15.1.63). Al menos un masaliota al servicio de los Ptolomeos, en el siglo II a. C., tiene un nombre, Cinto, probablemente de origen celta (U. Wilcken, Zeitschr. f. Aegypt. Sprache 60 [1925], 97). Los antiguos estudiosos del folclor atribuyeron a la influencia celta uno de los detalles de la famosa hospitalidad masaliota. Cuando los amigos partían, intercambiaban préstamos de dinero, para ser devueltos en la próxima vida. Siendo vecinos de los celtas (explica Valerio Máximo), los masaliotas habían aprendido de ellos a creer en la inmortalidad del alma, creencia no desdeñable, ya que fue compartida por los pitagóricos: “dicerem stultos nisi idem bracati sensissent quod palliatus Pythagoras credidit” (2.6.10). Consecuentemente, Livio atribuye al cónsul Gn. Manlio Vulso un discurso en 189 a. C. en el cual, para alentar en los legionarios romanos el desdén hacia los gálatas, encuentra trazas de barbarismo celta aun en Masalia: “Massilia inter Gallos sita, traxit aliquantum ab accolis animorurn” (38.17.11). El prestigio de Masalia entre los celtas era mucho. En 195 a. C., Lámpsaco registró la ayuda que su ciudad hermana focense, Masalia, le había dado, no sólo en Roma sino en las relaciones con los celtas de la Galacia asiática (Dittenberger, Syll. 591).

Todas estas pruebas sólo van a mostrar lo fácil que hubiera sido construir una descripción completamente distorsionada de la vida de Masalia en el periodo helenístico. El propio Livio hace, en otro contexto, que un embajador rodio elogie en el Senado romano la tenacidad con la que los masaliotas se adhirieron a las tradiciones griegas, “ac si medium umbilicum Graeciae incole-rent” (37.54.21). La impresión general de Masalia en fuentes antiguas es la de una ciudad que había decidido permanecer inalterable en su forma helénica arcaica. La comparación con Venecia es muy obvia; la diferencia con las colonias griegas del mar Negro, Olbia, Panticapea, etc., es igualmente obvia. Los masaliotas temían la contaminación de sus vecinos. Como Silio Itálico lo resumió (Pun. 15.169-172): “Los pobladores de Focea, a pesar de estar rodeados de tribus arrogantes y mantenidos en estado de alerta por los ritos salvajes de sus vecinos bárbaros, conservaron todavía los modales y el vestido de su antiguo

hogar entre poblaciones guerreras". Aristóteles sabía de un tiempo en que la Constitución de Masalia había sido aún más oligárquica de lo que era en su tiempo (Pol. 5.5.2.). Reconoció que la plebs participaba en alguna medida en los asuntos de la ciudad (6.4.5). Pero la Constitución era demasiado oligárquica cuando Estrabón —o su fuente — la describió: 600 senadores escogidos de por vida gobernaban la ciudad; tenían que estar casados, tener niños, y ser hijos y nietos de ciudadanos. No sabemos cómo eran elegidos, pero en la práctica difícilmente puede haber sido otra cosa que una cooptación. Había un cuerpo ejecutivo más pequeño, de 15, y tres de éstos eran aparentemente los jefes anuales del Estado. A ningún extranjero se le permitía portar armas, y a ninguna mujer se le permitía tomar vino (Teo frasto fr. 117 Wimmer = Eliano, V. H. 2.38). La moralidad de los espectáculos públicos era estrictamente controlada. Cualquiera que quisiera suicidarse pedía autorización a los senadores; si sus razones eran buenas, se le entregaba su cicuta sin costo. Un amo que liberaba a un esclavo podía quitarle su libertad tres veces sucesivas; después de la tercera vez, se asumía que el juicio del amo ya no podía ser confiable. Esta severidad de costumbres era inseparable de la vieja amistad con Roma. Masalia afirmaba tener alianza con Roma desde los orígenes. La amistad era, en efecto, muy vieja, porque los romanos depositaban en el tesoro de los masaliotas sus ofrendas a Delfos, después de la captura de Veies, en 390 a. C. (Diód. 14.93.4; Ap. Ital. 8.11). Consolidaron su amistad las experiencias comunes de ataques celtas, en el siglo iv. Hacia el final del siglo III, Aníbal creó un nuevo vínculo entre las dos ciudades, ya que abiertamente trató de usar a los celtas en contra de ambas. Masalia era considerada por los romanos de finales de la República y de principios del imperio, como una reliquia de los buenos tiempos pasados: "disciplinae gravitas, prisci moris observantia" (Val. Máx. 2.6.7); precisamente el sitio en dónde educar a Agrícola.

Tan absorta estaba Masalia en su esfuerzo por continuar siendo griega —y aristocrática— que, a todas luces, nunca organizó alguna exploración por el interior de Galia, y nunca transmitió algún conocimiento preciso de las instituciones y costumbres celtas a otros griegos. Aquí otra vez es obvia la diferencia con las colonias del mar Negro que estudiaron a los nativos e informaron a Herodoto. Nadie puede dudar de que los masaliotas exploraron mares y costas; era su vida. Recorrieron las costas hasta donde los cartagineses les permitieron llegar. Eutímenes, el explorador de las costas occidentales africanas, bien pudo ser anterior a Herodoto, y aun a Hecateo, como lo sugirió F. Jacoby (P.-W., s. v.). Ora Maritima de Avieno puede estar

basado en un periplous masaliota del siglo VI o V a. C. (sin embargo, es una suposición moderna con fundamentos inciertos). Piteas, quien probablemente vivió en el siglo iv, no parece haber viajado por el interior de Galia. Sus enemigos entre los geógrafos antiguos lo atacaron por lo que registró acerca del misterioso norte, Gran Bretaña, Jutlandia y lo que fuera Tule. Pero nadie lo atacó por su información sobre Francia, lo que muestra que no dio ninguna. Desgraciadamente, hasta el siglo II a. C., los griegos sabían poco acerca del mundo celta, y de Francia en particular. Toda la información que tuvieron provenía de tales registros de segunda mano, ya que estaban confinados a obtenerla tanto en Marsella, en Italia o en los Balcanes, sin tener que visitar el país ellos mismos. Las primeras autoridades que encontramos sobre los celtas, Éforo y Timeo, son típicos historiadores de café. Fueron pioneros simplemente porque los masaliotas nunca hicieron algún esfuerzo por conocer a sus vecinos. Éforo, quien escribió su primer libro alrededor de 350 a. C., incluyó a los celtas en su descripción del mundo. Puso a los celtas en una de las cuatro esquinas del mundo. Eran filohelenos, gentes jóvenes refinadas y demasiado gordas, que no abandonaron sus casas cuando fueron invadidas por agua (Estrabón 4.4.6; 7.2.1). Timeo, quien alrededor de 280 imitó a Éforo en prolongar su historia con una introducción geográfica, estaba quizá mejor informado. Pudo hablar sobre la boca del río Ródano y sobre la influencia de los ríos del Atlántico en la marea del océano. Estaba interesado en Masalia, y debe haber reflejado las opiniones masaliotas sobre el resto de Galia. Polibio, quien no gustaba de Timeo, admitió que había tenido problemas para obtener información sobre el Occidente. Ningún otro escritor de finales del siglo IV o de principios del III, pudo competir tanto con Éforo como con Timeo respecto a los celtas. Sin duda, Aristóteles debe haberlos incluido en su trabajo perdido sobre las costumbres de los bárbaros. En su Política sabía justo sólo lo suficiente para explicar sus instituciones dentro del contexto de su clasificación. A pesar de ser un pueblo militar, los celtas, a diferencia de los espartanos, no eran controlados por mujeres, porque se inclinaban a la homosexualidad; pero, al igual que los espartanos, criaban a sus hijos austeramente. Fuera de la política, Aristóteles presenta su acostumbrada mezcla de trozos de información singular: por ejemplo, que en ciertas partes del país celta hace demasiado frío para la procreación de changos (De gener. anim. 2.8.748a). No parece haber investigado mucho acerca de los celtas. Pero aun a Éforo y Timeo se les consideró más tarde informantes superficiales sobre ellos. En efecto, ni aun Eratóstenes presentó lo que sería considerado una cantidad razonable de información, de acuerdo con las normas de tiempos posteriores. De hecho, es acusado por Estrabón (2.2.41) específicamente de ignorancia acerca de los celtas.

Si uno toma en cuenta este ataque de Estrabón, resulta extraño que los especialistas en fuentes antiguas sobre Galia, como P. Duval, puedan creer todavía que Eratóstenes escribió por lo menos 33 libros de Galatica sobre los celtas. Uno tiene que echar simplemente un vistazo a los pocos fragmentos de Galatica (745 Jacoby), todos citados por Estéfano de Bizancio, para convencerse de que su autor es un homónimo más joven del gran Eratóstenes, probablemente un descendiente que notó la omisión en la geografía de su predecesor. La Galatica de Eratóstenes fue escrita probablemente después de 156 a. C., porque alude a la guerra entre Atalo II y Prusias. Es también seguro que el número 33 en una de las citas sea una deformación textual: la Galatica puede haber tenido menos libros. Aun así, pertenece a la nueva era de los estudios celtas que, como pronto veremos, fue inaugurada y alentada por los romanos.

Antes de que los romanos llegaran a la escena, los griegos sabían poco sobre los celtas. Su geografía, sus instituciones y su economía fueron estudiadas sólo de lejos y superficialmente. Los griegos de Masalia, que habría sido el centro obligado para la exploración del mundo celta, nunca fueron más allá de las costas. Aun los druidas surgieron lentamente y más bien de manera superficial, a finales del siglo III a. C., en Soción, el historiador de la filosofía griega (Dióg. Laercio, Introducción), y en un tratado sobre magia, atribuido por alguien a Aristóteles, pero más probablemente compuesto por el peripatético Antístenes de Rodas, quien vivió alrededor de 200 a. C. (Suidas). A pesar del interés puesto en los hombres sabios del mundo bárbaro —brahmanes, magos, sacerdotes judíos y egipcios—, muy poco se supo de los druidas. Soción y Seudo-Aristóteles los citaron para confirmar el origen remoto de la filosofía fuera del mundo griego; pero el principal argumento fue representado por magos y brahmanes, quienes tenían una mejor y más antigua reputación entre pensadores e historiadores griegos (Dióg. Laercio, Introd. 1).

El pobre conocimiento que tenían sobre los celtas no significa que los griegos fueran indiferentes a ellos. Difícilmente hubieran podido darse ese lujo. Desde el comienzo del siglo IV a. C., los celtas habían sido un factor con el cual habérselas en todas partes del mundo mediterráneo. El primer suceso de la historia romana del cual los griegos contemporáneos dan testimonio con interés, y quizá con aprensión, fue el saqueo de Roma por los galos. Esto fue registrado con obligado énfasis por Teopompo, Aristóteles y Heráclides Póntico. Alrededor de

338, Escílax, o mejor, Seudo-Escílax (§ 18), notó la presencia de celtas en el Adriático, al norte de Ravena, en una región que fue de franco interés comercial para los griegos. Mercenarios celtas fueron enrolados por Dionisio el Viejo, en el sur de Italia. Los celtas estaban presionando en las fronteras macedonias en la época de Filipo II y de Alejandro Magno; y 50 años más tarde, capturaron Delfos, aunque sólo fue por un corto periodo. Inmediatamente después, se establecieron en Asia Menor; una fuente constante de problemas para todos los poderes implicados: mercenarios gálatas conspiraron aun contra Ptolomeo II. Cada una de estas intervenciones de los celtas demostró su importancia, al producir un mayor desarrollo de los sistemas políticos que atacaban. Roma surgió como el más grande poder en Italia cuando los latinos, por temor a los celtas, tuvieron que renunciar a su independencia, alrededor de 350 a. C. El nuevo reino de Macedonia, bajo la mano firme de Antígono Gonatas, fue la consecuencia inmediata de la invasión celta de Macedonia y Grecia. La victoria sobre los gálatas consolidó el Estado de Pérgamo y probablemente proporcionó a Atalo I la ocasión apropiada para declararse a sí mismo rey. Finalmente, fue la victoria de Gneo Manlio Vulso sobre los gálatas, en 189 a. C., lo que justificó la intervención de los romanos en Asia Menor y los proveyó de los clientes que necesitaban para controlar las ambiciones de Pérgamo. A pesar de su impotencia en sus ataques contra Estados defendidos por falange o legión, los celtas tuvieron el número necesario, el valor y la rapidez del perfecto saqueador.

Los griegos estaban demasiado ocupados celebrando sus victorias contra los celtas en versos o en mármol como para pensar seriamente las causas de tales disturbios. Patriotismo y religión se combinaron en lo que seguramente debe ser una de las reacciones más emotivas de los griegos al efecto de una sociedad extraña. A pesar de que el saqueo de Delfos por los celtas es una leyenda, la ciudad de Apolo había estado en peligro real de ser saqueada. Las emociones religiosas condujeron a la fundación de las Soterias, que se contaban entre las más importantes festividades del mundo helenístico. Una inscripción de Cos (Syll.[3] 398) expresa el espontáneo entusiasmo de los habitantes de esta isla al conocer las noticias de la retirada gálica de Delfos, en 278; ése fue un día de victoria y salvación para todo el mundo griego. Arato escribió su himno a Pan después de la victoria de Antígono Gonatas sobre los galos, al siguiente año. Calímaco debe haber dado después más detalles con su poema épico Galatea, el cual (como lo sugirió Rudolf Pfeiffer) presentó a la Nereida Galatea como la madre de Gálatos, el antepasado de los gálatas (fr. 378-379 Pfeiffer). Más

tarde, Calímaco habló de la “tonta tribu de los gálatas” en su cuarto himno a Delos (1.l84), después de que Ptolomeo Filadelfo había castigado a sus rebeldes mercenarios celtas. Los gálatas llegaron incluso a ser un ingrediente de comedia, a juzgar por un fragmento de los Galatai de Sópatros de Pafos, quien vivió en Egipto aproximadamente en 280-270 a. C. (fr. 6 Kaibel). Cada himno helenístico a Apolo vino naturalmente a incluir una alusión al triunfo del dios sobre los celtas. El peán de Limenio, inscrito en Delfos con su notación musical, alrededor de 120 a. C., repite todavía el lugar común (Powell, Collectanea Alexandrina, 149). Otros poetas celebraron las victorias de los Seléucidas y de los Atálidas contra los mismos bárbaros. Según el Suidas, Simónides de Magnesia cantó una victoria de Antíoco III sobre los galos, respecto a la cual no sabemos nada, a menos que sea identificada con el episodio que Macabeos II refiere como un triunfo de 8000 judíos babilonios y 4000 macedonios sobre los soldados gálatas (8.20). Un fragmento de un poema en un papiro berlinés, editado por Wilamowitz, alude a un episodio que involucra a un rey helenístico en contra de los galos; el resto se deja a nuestra imaginación (D. L. Page, Greek Literary Papyri 1, 463).

Las artes figurativas, más aún que la poesía, expresaban la mezcla de sentimientos de júbilo por las victorias pasadas y de temor de futuras incursiones que los celtas inspiraban. Cuatro episodios parecen haber atraído la atención de los artistas, o de sus patrones. Uno fue, por supuesto, el ataque sobre Delfos. Propercio vio “deictos Parnassi vertice Gallos” (galos arrojados del Parnaso), incluso sobre una puerta del templo de Apolo en el Palatino (2.31.13). Otro fue el suicidio de Breno después de su retirada de Delfos, el cual tal vez esté representado en un famoso bronce del museo de Nápoles. El tercer episodio fue la victoria de Atalo I, en 241, que fue conmemorada a iniciativa del propio rey, tanto en Pérgamo como en Atenas. Finalmente, Mario Segre, en uno de los más brillantes de sus primeros estudios, arguyó que muchas de las escenas italianas con galos —tal como el fresco de Cività Alba, en Picenum, que fue descubierto a finales del siglo pasado— representan quizá un ataque celta al templo de Apolo y Artemisa en Dídima, cerca de Mileto, que fue saqueado en 277/276 a. C. (Studi Etruschi 8 [1934], 137-142). La propaganda de Pérgamo hizo preeminente la victoria de Atalo. Los reyes de Pérgamo, como lo muestra el monumento en la Acrópolis ateniense, deseaban aparecer como los protagonistas de una nueva gigantomaquia, los defensores del orden divino de la civilización helénica contra los bárbaros del norte. Empero, los artistas empleados en estos trabajos no tenían el ánimo para presentar a los bárbaros como la encarnación de

fuerzas diabólicas. Ellos resaltan el dolor infligido a los conquistados galos y su valor al encarar la muerte, solos o con sus familias. El éxito con el que se encontraron estas estatuas muestra que el público compartía el sentimiento de los artistas. A pesar de que no tenemos un comentario contemporáneo sobre los trabajos de Pérgamo, difícilmente podemos equivocarnos si queremos ver en ellos un monumento al dolor humano, que de alguna manera se hace más tolerable de contemplar porque se corporiza en bárbaros.

Había otras representaciones más crudas o más genéricas de las victorias sobre los celtas. Pero todavía sigue siendo significativo que algunas de las figuras patéticas sean encontradas en urnas funerarias. No es posible que el visitante del Museo Guarnacci de Volterra olvide las series de urnas con extrañas escenas de saqueadores celtas que corren huyendo de una Furia. Los etruscos del siglo II a. C. deben haber descubierto alguna alegoría de la muerte en tales episodios. Por otra parte, los ceramistas del sur de Italia, de Cales, deben haber encontrado clientes para sus copas, las cuales, a través de sus imágenes, hacen que los bebedores recuerden a los impíos celtas en acción; ¿eran también un memento mori o eran una invitación para regocijarse en un mundo donde los bárbaros de seguro son derrotados?

Las fuertes emociones provocadas por los celtas llegaron a ser simbólicas de la existencia humana y se desarrollaron en proporción inversa a la evaluación crítica de la sociedad celta. Por supuesto, debemos tomar en completa consideración la desaparición de las fuentes históricas más importantes del siglo III a. C. Es probable que Jerónimo de Cardia haya dado un informe preciso de los sucesos celtas de 280-275 a. C. Posteriormente Filarco continuó la historia. Tenemos dos fragmentos de él (fr. 2 y 9 Jacoby) que pueden pasar por etnografía celta; uno es una increíble historia sobre un potlatch celta. Pero estudiosos serios del mundo celta, como Estrabón, nunca se refieren a estos historiadores del siglo III. Podemos ver por qué, si hojeamos las páginas de la única crónica detallada que sobrevive sobre la invasión celta de 278 a. C., en Pausanias, Libro 10. Desde hace mucho ha sido reconocido que Pausanias dio un barniz herodoteano y agregó algunos comentarios propios a lo que finalmente debe ser una relación del siglo III acerca del ataque celta (O. Regenbogen, P.-W., s. v. Pausanias, Supl. vIII, 1076). Ahora, uno de los comentarios de Pausanias es que antes de una batalla los celtas

ni empleaban a un adivino griego ni hacían sacrificios según la costumbre nacional; si, en efecto, como sarcásticamente lo señala Pausanias (10. 21.1), existe la adivinación celta. Lo que Pausanias implica es que él no encontró en sus fuentes algo sobre el arte adivinatorio celta, lo cual había sido exaltado por Posidonio y otras autoridades. Obviamente, Pausanias disfruta una observación irónica hacia estos famosos estudiosos. Pero no debemos sorprendernos si, a su vez, los especialistas rehúsan tomar en serio lo que consideran las desinformadas crónicas de escritores como los de las fuentes de Pausanias. Ciertamente, Pausanias nos muestra lo que era una crónica de una guerra con los celtas, en tiempos de los estudios precientíficos sobre los celtas, en el siglo III a. C. Los contactos directos con los celtas parecen haber estado restringidos a los prisioneros o mercenarios, malos sujetos para la investigación etnográfica.

III

Los romanos habían experimentado emociones similares. Por dos siglos habían afrontado ataques celtas. Cuando vencieron decisivamente a los galos, en la batalla de Telamón, en 225 a. C., conmemoraron la victoria con un templo en ese sitio, en el cual los celtas aparecían como la contraparte moderna de los Siete contra Tebas. Los romanos introdujeron el tumultus gallicus en sus leyes, como una emergencia reconocida. La movilización general en contra de los galos es mencionada todavía en la carta otorgada a la "colonia Genetiva Julia", en España, en 44 a. C., cuando ésta era presuntamente una simple pieza de antigüedad, si no aludía a las recientes guerras de César. Pero desde el comienzo del siglo III a. C. los romanos habían iniciado también una política de ocupación del territorio gálico. Esta ocupación (al menos con los senones de la costa adriática y los boios al norte de los Apeninos) fue equivalente, al principio, a una exterminación de tribus celtas. Lentamente, sin embargo, los romanos tuvieron que aprender a gobernar a los celtas, y esto se convirtió en una responsabilidad aún más apremiante cuando España fue organizada en dos provincias, en 197 a. C. Durante tres siglos, los romanos estuvieron resueltamente ocupados —entre sus múltiples obligaciones— en anexar territorios que eran parcial o totalmente celtas, hasta que llegaron a controlar la mayor parte del mundo de habla celta. Llegaron a interesarse en las peculiaridades de la sociedad celta que ellos trataron de controlar y someter.

Catón el Censor luchó como un verdadero hombre joven en la batalla de Metauro, donde Asdrúbal había sido fuertemente apoyado por tropas galas. Empezó su carrera política en la época en que los cenómanos de Brixia contestaron al llamado a rebelión del último comandante púnico en Italia, Amílcar. Estaba en España como cónsul, en 195, para sentar los fundamentos de la administración romana. Informó sobre las costumbres cántabras (fr. 94 Peter). Catón tenía un interés instintivo y quizá respeto por las poblaciones conquistadas de Italia y las provincias. Observó a los celtas con detenimiento, y parece haber sido el primero en encontrarlos ingeniosos: "pleraque Gallia duas res industriosissime persequitur, rem militarem et argute loqui" (fr. 34 Peter). La enmienda de "argute loqui" en "agriculturam", propuesta por un distinguido estudioso de los celtas, debe ser la

mínima corrección sutil de cualquier texto (G. Dottin, Mélanges L. Hauet [1909], 119). Los celtas cobran mucha importancia en los Orígenes de Catón. Trató de ser claro respecto a lugares y nombres. Encontró una rama de los peligrosos cenómanos entre los volcos, no lejos de Marsella. Fue probablemente el primero en incluir a los galos en una historia de Italia, a pesar de que Fabio Píctor, quien peleó contra ellos en 225 a. C., estaba obligado a haber dicho algo sobre sus características. El ejemplo de Catón debe haber sido decisivo. Mientras Catón aún vivía, la clase gobernante romana hizo un decidido esfuerzo por conocer mejor a los celtas. Mucho pudo aprenderse de los contactos diarios; pero la ciencia de la geografía era griega. Si los romanos querían información sistemática de las tierras e instituciones celtas, tenían que contratar estudiosos griegos. Bajo Augusto o Tiberio, Estrabón afirmó todavía, como un hecho evidente, que en el estudio de países poco conocidos, "los escritores romanos son imitadores de los griegos y no llevan muy lejos su imitación, ya que lo que relatan lo traducen meramente de los griegos" (3.4.19). Los griegos trabajaron arduamente en describir el mundo celta de España y Galia en favor de la expansión romana. Lo que no habían hecho cuando los celtas estaban saqueando Grecia y Asia Menor, lo hicieron más tarde, para el beneficio de los romanos. Probablemente los especialistas griegos ayudaron en el trabajo rutinario de elaborar los mapas de tierras conquistadas. Uno gusta de pensar que Demetrio "el topógrafo", quien cuando fue a Roma empleó a Ptolomeo Filometor como suplicante, se ganó su precaria vida con esta clase de trabajo (Diód. 31.18). Pero lo que los romanos realmente necesitaban de los griegos era la descripción e interpretación de una tierra extranjera como un todo;necesitaban orientación etnográfica.

Polibio se encontraba disponible. Ni aun Catón pudo disimular una renuente simpatía hacia él. Polibio viajó por tierras celtas bajo los auspicios romanos y con ayuda y protección romanas. Los detalles son notoriamente inciertos. Probablemente fue dos veces a España con Escipión Emiliano, en 151 y en 134; en su primer viaje debe haber visitado el sur de Francia, incluyendo Marsella (Polib. 3.59.7). Entre estos dos viajes, en 147-146, Escipión le dio barcos para explorar las costas de África (Plin. N. H. 5.9-10). Es posible que en este viaje por mar haya sido acompañado por Panecio, quien, de acuerdo con un muy fragmentario y dudoso pasaje del Index Stoicorum, viajó aparentemente por mar con Escipión, alrededor de esta época (col. 56, ed. Traversa, p. 78). Polibio fue el primero en dar una crónica de primera mano acerca del interior de España. Describe Galía —o al menos el sur de Galia— en una forma que representa una novedad

para el público griego (3.59.7). Podemos ver cómo usó su conocimiento en los capítulos sobre Aníbal en Galia, del Libro 3 de sus historias; pero el Libro 24, en el cual resumió sus descubrimientos, está perdido. Cuando afirma en el Libro 12 que, contrariamente a Timeo, él se había tomado la molestia de visitar las tierras de los ligures y de los galos, estaba siendo fiel a los hechos. Pero al menos en el Libro 8 y en el Libro 12, olvidó decir que sus exploraciones las hicieron posibles los romanos y que beneficiarían a los romanos. Realistamente, Catón había alentado a los romanos a hacer lo que ningún griego había hecho antes: estudiar a los celtas en su propia tierra. Ahora vemos cómo la clase dirigente romana aceptó su consejo y contrató a los griegos para hacer el trabajo para ellos.

Es imposible saber si el más joven Eratóstenes (F. Gr. H. núm. 745 Jacoby), quien escribió sus libros sobre Galia alrededor de esta época, 150 a. C., había sido alentado por los romanos. Se dice que un Calístenes más joven, citado por Seudo-Plutarco como una autoridad respecto a Galia —De fluviis 6.1 (= Jacoby, núm. 291, 5)—, había nacido en el sur de Italia, esto es, en territorio bajo control romano. Pero como muchos otros autores citados por Seudo-Plutarco, pudo no haber existido nunca. Podemos ser más precisos respecto a Artemidoro de Éfeso y Posidonio de Rodas, a quienes Estrabón trata como sus fuentes de mayor autoridad para España y Galia. Ambos fueron embajadores en Roma de sus propias ciudades, esto es, eran considerados muy aceptables por la clase gobernante de Roma. En su celebrada visita a la casa de Posidonio en Rodas, Pompeyo aclara que las fasces romanas tenían que inclinarse ante la filosofía; ciertamente no tenían nada que temer de ella. Es evidente que Artemidoro y Posidonio viajaron por España y Galia con el apoyo de las autoridades romanas. En cualquier caso, la situación era tal que los romanos estaban obligados a sacar ventaja de sus observaciones. Artemidoro escribió antes que Posidonio, quien ocasionalmente difiere de él: debe haber viajado alrededor de 100 a. C. Parece haber hecho un trabajo particularmente útil sobre la geografía de España, donde tenía a su favor un siglo de administración romana. Pero tuvo que hacer observaciones etnográficas tanto sobre España (Estrabón 3.4.17), como sobre Galia (4.4.6), y parece haber preparado el terreno para la mucho más completa investigación de Posidonio.

Cualesquiera que puedan ser nuestros sentimientos privados respecto a las investigaciones modernas sobre Posidonio, uno de sus más

perdurables resultados es la reconstrucción de los capítulos de Posidonio sobre los celtas. Fueron el punto de partida unas cuantas citas emocionantes, textuales, de Ateneo y algunas referencias en Estrabón. El descubrimiento de que Diódoro V contenía una paráfrasis del mismo texto básico dio al trabajo de Posidonio una dimensión de conjunto diferente. Después de eso, fue fácil ver que Estrabón mismo dependió en gran medida de Posidonio, y que César también debe haber usado a Posidonio en las digresiones etnográficas de la Bellum Gallicum.

Por muchos años, la dependencia de Estrabón con respecto a Posidonio se vio oscurecida por la teoría de Alfred Klotz (Caesarstudien, 1910) de que Estrabón usó a Posidonio sólo indirectamente, a través de su contemporáneo mayor, Timágenes. Era una teoría inverosímil aun a primera vista. Estrabón cita a Timágenes sólo una vez (4.1.13), para decir que Posidonio estaba en lo correcto y Timágenes equivocado, respecto a los orígenes del aurum tolosanum, el oro de Tolosa que arruinó la carrera de Cepión. Es difícil inferir de este pasaje que Estrabón confió en Timágenes respecto a los celtas y nunca hizo uso del texto original de Posidonio, quien había sido directa o indirectamente su propio maestro. Estrabón pensaba de manera independiente. Si no copió a Timágenes, no debe sospecharse que haya copiado a Posidonio. Estaba familiarizado con muchas fuentes de las eras cesaria y augusta; cita incluso los Comentarii de César (4.1.1). Es todavía mucho más claro que cuando él expresó un juicio favorable sobre la romanización de España y Galia no estaba copiando lo que su más reciente editor, F. Lasserre, ha imaginado que es un panegírico de Augusto. El mismo Estrabón fue el apologista. Habiendo aclarado esto, sigue siendo cierto que Estrabón nunca fue al norte de Populonia, en Etruria; sabía poco latín y estaba destinado a depender de fuentes escritas griegas para su crónica sobre las tierras celtas. Somos afortunados por su elección de Posidonio como su principal fuente.

Posidonio escribió una monografía sobre los océanos. Pero lo que escribió sobre los celtas se encontraba principalmente en su historia del periodo circa 146-180, y en sus libros sobre las guerras de Pompeyo. Escribió a causa del progreso romano en España y en Galia, y por lo tanto, con absoluta conciencia de la nueva realidad. Si parece haber creado una imagen estática de la sociedad celta, como si el efecto romano no fuera observable todavía, debe haber sabido lo que

estaba haciendo. Posidonio era capaz de reconocer un cambio cuando veía uno. Su enfoque de los celtas fue deliberado; intentó preservar la fisonomía de un mundo en peligro de desaparecer. Por lo menos en un caso, casi dice eso, en la historia de Lovernio, a la cual regresaré.

La etnografía antigua dedica poco espacio al lenguaje. La filología comparada no había sido inventada. Los grupos étnicos eran definidos en términos de descendencia común y de instituciones comunes. Posidonio no fue un descubridor de un nuevo método etnográfico, pero fue muy sistemático en sus descripciones y tuvo un don excepcional para encontrar el detalle significativo. Además, necesitaba diversión y sabía cómo conseguirla. Le encantaba la estructura jerárquica de la sociedad celta porque era jerárquica, pero también porque era extravagante. Los mercaderes aristócratas de Rodas entre los que vivió tenían jerarquía, pero no eran extravagantes. Posidonio gozaba describiendo esos banquetes de los celtas estrictamente jerárquicos, donde las gentes se retaban a duelos mortales unas a otras por sutiles detalles de honor, como el mejor pedazo de carne. Contemplaba con deleite largos séquitos de clientes cantando las alabanzas a sus patrones. La clientela permanente era algo bueno; dio a los celtas jefes encantadores, como Lovernio, quien se entretenía enormemente: “Y cuando finalmente fijó un día para el término de la festividad, un poeta celta que llegó demasiado tarde fue al encuentro de Lovernio y compuso una canción que magnificaba su grandeza y lamentaba su llegada tarde. Lovernio estaba muy complacido y pidió una bolsa de oro y se la arrojó al poeta, que corría junto a su carroza. El poeta la recogió y cantó otra canción…” (Ateneo 4.37, p. 152). Ay, no hubo otra oportunidad para otro Lovernio. Como Posidonio observa de paso, era “el padre de Bituis, quien fue destronado por los romanos”. Posidonio confesó que al principio lo había molestado el espectáculo de cabezas humanas clavadas a la entrada de las casas aristocráticas celtas, pero posteriormente, “habiéndose acostumbrado a ello, lo podía tolerar con ecuanimidad” (Estrabón 4.4.5).

Fue Posidonio quien definió el lugar de los druidas, los vates y los bardos en la sociedad celta. Toda la tradición posterior depende virtualmente de él. Aquí otra vez se encontraba prevenido por una larga tradición de búsqueda griega de filósofos y profetas bárbaros. Pero su simpatía por los druidas, los vates y los bardos implica un reconocimiento auténtico de su función en el mundo celta. Para Posidonio los druidas fueron más importantes que los otros dos

grupos, porque propiciaron el liderazgo, ideas morales y religiosas, y justicia. Preservaron algo de la edad de oro cuando, como dice Séneca, "penes sapientes fuisse regnum Posidonius indicat" (Ep. 90). Cuando leemos en Estrabón (seguramente tomado de Posidonio) que los druidas "han afirmado que las almas de los hombres y el universo son indestructibles, a pesar de que a veces el fuego o el agua puedan temporalmente prevalecer" (4.4.4.), es fácil suponer que Posidonio atribuyó a sus druidas doctrinas estoicas ordinarias. Pero la situación no es tan simple. Posidonio tuvo que interpretar la fuerte creencia en el otro mundo que, por pruebas independientes, sabemos existió entre los celtas de su tiempo. Más aún, antes de Posidonio incluso, bien pueden haber oído los druidas acerca de las doctrinas griegas de la inmortalidad, ya sea por tradición oral en Masalia o por posesión honesta de libros griegos. Se preocuparon por aprender. Posteriormente, si hemos de creer a Cicerón, De divinatione 1.90, su amigo y huésped, el druida Diviciaco dio respuestas en perfecto estilo posidoniano: "et naturae relationem quam Graeci apellant, notam esse sibi profitebatur". Quizá Diviciaco había leído su Posidonio, o alguien le había leído a Posidonio. Porque debe recordarse que Diviciaco no parece haber tenido un dominio perfecto ni del griego ni del latín. César usó un intérprete en sus encuentros formales con él, para hablar sobre su hermano Dumnórix (B. G. 1.19).

El druidismo fue, sin embargo, sólo una pequeña parte de la descripción de Posidonio de la sociedad celta, y debemos preguntarnos por la impresión que causaría tal descripción a sus contemporáneos. En cuanto a sus lectores griegos, el único hecho cierto es que tuvo la suficiente fama como para ser copiado —o resumido— por su contemporáneo más joven, Diódoro. Pero después del saqueo hecho por Sila a Atenas y de la destrucción por Pompeyo del Estado seléucida, el gusto por la tranquila contemplación de la historia del mundo, que fomentó Posidonio, debe haber sido confinado a los rincones de la provincia, como Rodas, o Agira, suelo natal siciliano de Diódoro.

La reacción en Lacio es más claramente reconocible. Incluye el significativo silencio de Cicerón, quien conocía su Posidonio. Cicerón denigró a los galos en el Pro Fonteio, hacia 69 a. C., porque su cliente Fonteyo había sido acusado por ellos. No necesitó volver a Posidonio para elaborar su barata etnografía, suponiendo (lo que está muy lejos de ser seguro) que cerca de 69 a. C. la historia de Posidonio ya había

sido divulgada. Después, hasta donde sabemos, Cicerón nunca volvió seriamente al tema de la sociedad celta, ni aun en su discurso a César, De provinciis consularibus. Los libros sobre el pensamiento político de Cicerón, y hay varios al respecto, al menos pueden denotar la desesperada vaguedad de sus ideas sobre los provincianos, que en el caso de los galos llega al desprecio. Varrón estudió a los celtas, y según San Jerónimo, era una gran autoridad en esto (P. L. 26.353). Por supuesto, Posidonio estaba detrás de él. César, quizás alentado por Varrón, fue a conquistar Galia con Posidonio en su cartapacio. Las digresiones etnográficas de la Bellum Gallicum, que hoy en día pocos considerarían interpoladas, son similares en contenido y estilo a las secciones posidonianas de Diódoro y Estrabón. Obsérvese que César nunca menciona a los druidas, excepto en la extensa digresión etnográfica del Libro 6.11-28. No se encontró con los druidas en sus campañas, sino en sus fuentes literarias, cualquiera que pueda ser la explicación de su ausencia en el campo de batalla.

Como César escribió su etnografía hacia el final de la guerra, estaba en posición de mezclar sus propias observaciones con lo que encontró en sus fuentes. Cualquier intento por separar lo viejo de lo nuevo es infructuoso, pero en lo que respecta a sus generalidades, su imagen de la sociedad celta coincide con la de Posidonio. Al igual que Posidonio, acentúa las facciones internas y las luchas de los celtas, y el carácter voluble de sus decisiones. Michel Rambaud tomó todos los pasajes donde César mencionó la “mobilitas et levitas animi” (2.1.3), las “Gallorum subita et repentina consilia” (3.8.3), la “Gallorum infirmitas” (4. 13.3), etc., como ejemplos típicos de “déformation historique” (La déformation historique dans les Commentaires de César [París, 1953], 326). Si fue una deformación, fue anticipada por Posidonio. César encontró en él no sólo valiosa información objetiva sobre lugares e instituciones, sino un análisis alentador sobre la debilidad de la sociedad celta.

Ciertamente es una paradoja que Posidonio, amigo y protegido de Pompeyo, ayudara a César, a través de su obra histórica, a conquistar Galia, y por lo tanto, a destruir a su rival.

Como hemos tratado de explicar, la explotación de la etnografía griega por parte de los líderes romanos había empezado mucho antes. Los

celtas habían sido lamentablemente descuidados por los griegos. Cuando invadieron territorios griegos, las emociones prevalecieron sobre los análisis. El estudio sistemático de tierras celtas fue hecho por griegos bajo la hegemonía romana y con el estímulo romano. Ahora podemos ver los resultados. La importancia de los nombres implicados —Polibio, Artemidoro, Posidonio— corresponde a la magnitud de la recompensa. Al conquistar a los celtas, en Italia, Galia, España, Bretaña y los países del Danubio, el Imperio romano se consolidó como una potencia mundial. También en los países celtas la romanización celebró su más truculento triunfo. La civilización celta fue aniquilada o conducida a la clandestinidad.

Los druidas resurgieron en la nostalgia de los aristócratas gálicos del siglo IV y en la irresponsable imaginación de los Scriptores Historiae Augustae. Es sorprendente que las mujeres druidas, no documentadas antes, prevalecieran en estas fantasías posteriores. Puede haber más que mera nostalgia en todo esto. Celta fue el nombre de una de las mejores unidades en el ejército de Juliano (Amiano 20.4.2), y el mismo Juliano afirma que era inconcebible para todos que un soldado celta o gálata diese la espalda al enemigo (Orat. 1, Paneg. Consto 36b). Claudio repite la afirmación (Bell. Gild. 1.431): “Sitque palam Gallos causa, non robore vinci”. La autoconciencia celta puede ser rastreada en las rebeliones populares del siglo v, especialmente en Armórica (Zósim. 6.5.3). Un deseo de recordar a Roma su arrogancia quedó latente en la clandestinidad celta. Tuvo su mejor expresión en esa historia de los Mobinogion sobre “El sueño de Macsen Wledig”, el sueño del emperador Máximo. Como recordarán, el emperador Máximo, habiendo desposado a la princesa británica Elen, se quedó en esta isla por siete años, y por lo tanto perdió su derecho de regresar a Roma. Un nuevo emperador fue elegido. Máximo trató de reconquistar Roma pero fracasó y tuvo que solicitar la ayuda de su cuñado británico. Los britanos observaron que “todos los días al mediodía los dos emperadores (rivales) comían, y en ambos lados cesaban de pelear hasta que todos hubieran terminado de comer. Pero los hombres de la isla de Bretaña comían en la mañana y bebían hasta que estaban animados. Y mientras los emperadores estaban comiendo, los britanos se aproximaban a la muralla y colocaban sus escaleras contra ella” (ed. Everyman, p. 86). El resto es obvio. Aquí por primera vez un escritor celta proclamó la superioridad del temprano desayuno británico sobre la siesta latina.

IV. EL DESCUBRIMIENTO HELENÍSTICO DEL JUDAÍSMO

I

Los griegos fueron quizá los primeros en estudiar las peculiaridades de los extranjeros. Empezaron por recoger información como comerciantes y colonizadores, pero para el final del siglo vi. a. C. ya estaban escribiendo libros sobre etnografía y geografía, para satisfacer su gusto por la investigación, por la historia, como la llamaban. Como lo muestra Herodoto, sus investigaciones se extendían a territorios que ningún griego había visitado (4.25). Por otro lado, hemos observado que los griegos eran mucho menos curiosos de lo que hubiéramos esperado respecto de ciertos países a su alcance y ciertamente incluso dentro de su esfera de influencia económica y cultural. Su interés en las tierras y la civilización celtas se hizo patente hasta el siglo IV a. C., a pesar de que habían fundado la importante colonia de Marsella ya desde finales del siglo vii. Más paradójico aún, parece que Piteas, el distinguido hijo de Marsella, quien descubrió el norte de Europa, nunca viajó por el interior de Francia. Parece que los historiadores Éforo y Timeo, quienes en los siglos IV y III a. C. fueron los primeros en recoger vasta información sobre Galia y España, nunca visitaron estos países.

Los viajeros antiguos encontraban fácil llegar al interior de los países. Así, no podemos esperar que visitantes griegos en puertos palestinos llegasen a Jerusalén por el placer de observar las festividades judías. Pero las relaciones comerciales entre griegos y palestinos empezaron en el periodo micénico; los mercenarios griegos representan otro punto de contacto.

Es probable que David empleara mercenarios cretenses (II Sam. 20.23; I Reyes 1.38); supuestamente hablaban griego. Alrededor de 840, Joás fue puesto en el trono por mercenarios carios o cretenses, de acuerdo con la interpretación que uno prefiera de II Reyes 11.4. Barcos griegos con mercaderes griegos reaparecieron efectivamente a lo largo de las costas de Palestina en los siglos ix y vIII a. C. En Samaria, la cerámica griega precede a la destrucción de la ciudad por Sargón II en 722. En Tall Sukas, entre Trípoli y Laodicea (Latakia), el excavador danés P. J. Riis encontró un asentamiento griego con un templo que parece haber

sido construido en el siglo VII y reconstruido alrededor de 570 a. C. Los griegos permanecieron en Tall Sukas por lo menos hasta 500 a. C., para comerciar con palestinos de cualquier variedad religiosa y nacional. Había mercenarios griegos en el ejército egipcio de Necao, hijo de Psamético, quien mató a Josías —supuestamente en Mageddo — en 608 a. C, Según Herodoto, había 30000 griegos en el ejército del nieto de Necao, Apries, quien trató de aligerar la presión babilonia sobre Palestina en 588 (Jerem. 37.5) y probablemente precipitó el asalto final de Nabucodonosor sobre Jerusalén en 586 a. C. Se ha sugerido incluso que un rey de Judá tuvo mercenarios griegos. Las excavaciones realizadas por J. Naveh en Mesad Hashavyahu, no lejos de Yavneh, en Judea central, revelan una gran cantidad de cerámica griega de las dos últimas décadas del siglo vii. El sitio parece una fortaleza y puede haber sido ocupado más bien por mercenarios griegos que por comerciantes griegos. Cuando Jeremías huyó a Egipto, fue a Tafnes (43.7; 44.1), que era conocida por el mundo griego con el nombre de Dafne y probablemente ya estaba fortificada por mercenarios griegos, como efectivamente estuvo poco tiempo después, bajo el rey Ahmés (570-526). Es tentador imaginar a Jeremías siendo recibido por soldados griegos en tierra egipcia.

Los contactos se mantuvieron a pesar del exilio. Los descubrimientos de cerámica griega en Bet-Zur, en el camino de Jerusalén a Hebrón, son muestra de activo comercio en la primera parte del siglo v. Los cascos áticos de En-gedi pertenecen principalmente a finales del siglo V y principios del iv. Sabemos por el orador Iseo que un mercenario ateniense había acumulado una fortuna de dos talentos en Akko alrededor de 370 a. C. (4.7). Las primeras monedas de Judea imitan las monedas griegas, por motivos comerciales con los griegos. No sabemos qué autoridad fue responsable de esto. Se recordará que el dinero de Javán —de Grecia— se menciona en uno de los papiros fechados en 402 a. C., de la colonia judía de Elefantina, en Egipto (Brooklyn Pap. 12.)

Los judíos tuvieron otras oportunidades para hacer contacto con griegos en Mesopotamia, así como en Egipto. Es significativo que un texto babilonio registre un pago de aceite a Jehoiakin, el hijo del rey de Judá, y a siete carpinteros griegos que trabajaron para la corte babilonia (Ancient Near Eastern Texts, 2ª ed., p. 308). En Egipto, reyes nativos y persas atrajeron mercenarios no sólo griegos y carios, sino también judíos. Los orígenes de la colonia militar de Elefantina son

desconocidos, pero el autor de la carta que lleva el nombre de Aristeas debe haber encontrado en alguna parte la información de que soldados judíos ayudaron a Psamético en su campaña contra el rey de los etíopes (13). El Psamético en cuestión es Psamético II, quien tenía el apoyo de los griegos, carios y quizá fenicios, en sus expediciones de 589 contra Nubia. Los dibujos esgrafiados que dejaron estos soldados en Abu Simbel, en la baja Nubia, son famosos. Si la información de Aristeas es correcta, soldados judíos y griegos deben haberse codeado en la misma campaña. La ausencia de dibujos esgrafiados hebreos en Abu Simbel no basta quizá para dudar de Aristeas. Un descubrimiento papirológico reciente muestra que en el siglo IV a. C. fue conocida en Grecia una historia como la del juicio de Salomón (Pap. Oxy. 2944), pero no hay ningún indicio de que viniera de la Biblia.

Siendo tal la evidencia de contactos entre griegos y judíos antes de la época de Alejandro, hacemos la pregunta obvia: ¿qué hicieron griegos y judíos con estas numerosas oportunidades de encontrarse y conocerse unos a otros? En cuanto a los griegos, la respuesta es simple. No registraron la existencia de los judíos. La pequeña nación, que posteriormente iba a representar el más radical reto a la sabiduría de los griegos, no es mencionada en ninguna parte en los textos prehelenísticos existentes. La ausencia de referencias a judíos en la literatura griega molestó a los judíos helenizados, como lo podemos ver en la Carta de Aristeas (31; 312). Flavio Josefo hizo una diligente búsqueda de referencias a judíos en la literatura griega cuando compiló su contra Apionem; y sin duda tuvo muchos predecesores en esta cacería. Los resultados son insignificantes. El más antiguo autor que pudo encontrar Josefo fue el poeta Querilos, un contemporáneo de Herodoto. Querilos mencionó las montañas Solymian, habitadas por guerreros que hablaban el lenguaje fenicio. Desgraciadamente, la tonsura que Querilos atribuyó a esta gente estaba explícitamente prohibida para los judíos por la ley mosaica (Lev. 19.27), que sin duda regía en el tiempo de Jeremías (Jer. 9.26). Es prácticamente seguro que Querilos tuvo en mente a los etíopes orientales, y que combinó varios pasajes de Homero (Odis. 5.283) y de Herodoto (7.79; 7.89 y posiblemente 3.8) para formar su caprichoso retrato. Tampoco Herodoto se refiere necesariamente a los judíos cuando menciona a los sirios y fenicios de Palestina, quienes reconocen que aprendieron la circuncisión de los egipcios (2.104).

Los estudiosos modernos que han tratado de imitar a Josefo en su

búsqueda de referencias a judíos en la literatura griega prealejandrina no han tenido mejor suerte. Un fragmento del poeta Alceo (50 DiehI = 27 Lobel-Page) ha sido tomado para implicar que su hermano Antiménides peleó contra un gigante judío durante uno de los dos sitios a Jerusalén por Nabucodonosor. Pero S. Luria, quien propuso, o mejor, repropuso esta conjetura (Acta Antiqua 8 [1960], 265-266), tuvo que presuponer que Alceo llamó a Jerusalén Hierosilima, no Hierosolima, y su única prueba de esto fue un chiste etimológico con matices antisemíticos citado por Josefo (c. Apionem 1.311), de acuerdo con el cual la palabra Hierosolima vino de hierosylos, "ladrón de templo". Sin duda Antiménides peleó en Palestina por los babilonios, pero su hermano Alceo no estaba interesado en especificar contra quién peleó. Otro texto con alusiones a las normas éticas judías, atribuido a Focílides, fue reconocido hace mucho como falsificación judía del periodo helenístico. Franz Dornseiff, un estudioso alemán que demostró su valor e independencia en tiempos difíciles, intentó insistentemente convencernos de que real-mente se trataba de auténtica poesía griega del siglo vi a. C. También intentó demostrar que una larga descripción de los judíos, atribuida por Focio a Hecateo de Mileto, fue compuesta en realidad por este escritor de finales del siglo vi, y no (como generalmente se admite) por el más joven Hecateo de Abdera, quien vivió después de Alejandro. En ambos casos, Dornseiff fracasó. Estos textos atribuidos a Focílides y a Hecateo de Mileto son por lo menos dos siglos posteriores, con la diferencia de que "Focílides" encubre una falsificación, mientras que "Hecateo de Mileto" es una atribución errónea, un poco más que un lapsus calami. Hasta ahora nada ha refutado el supuesto de que los griegos clásicos no conocían incluso el nombre de los judíos.

En resumen, hasta donde sabemos, los griegos vivían felices en su época clásica sin reconocer la existencia de los judíos. En cuanto a los judíos del periodo bíblico, sabían, por supuesto, de Yaván, que designaba a todos los griegos, y no a los jonios específicamente. Donde Yaván es definido con mayor precisión, como en la genealogía de Noé, Yaván es padre de Elisa, Tarsis, Kittim y Dodanim; esto es, probablemente de Alasia y Citio, en Chipre, de Rodas y de Tarso, más que de Tartessos. No hay indicio de que Atenas, Esparta, Tebas o aun Mileto y Éfeso estuvieran conscientemente relacionadas con el nombre de Yaván. Esta tabla de las naciones, en Génesis 10, difícilmente puede ser anterior al siglo VII a. C. No mucho después Ezequiel, o uno de sus discípulos, incluyó a Yaván en la lamentación por Tiro (27.13.19). Yaván es aquí uno de los mercaderes que comercian con Tiro, y los esclavos están entre la mercadería. El tema de Ezequiel de

los griegos como mercaderes es tomado por Joel, quien acusa a Tiro y Sidón "y distritos todos de Filistea" —esto es, a los filisteos— de comerciar con Yaván y de venderles a "los hijos de Judá y Jerusalén" (4.4-6). Es un problema muy conocido si Joel —o al menos esta sección de Joel— pertenece al periodo posexílico. Yaván es mencionado en el último capítulo de Isaías, 66.19, entre los pueblos a quienes Dios revelará su gloria. Éste es un texto probablemente de finales del siglo vi. Por último, Yaván aparece en la mesiánica promesa de Zacarías 9.13: "Voy a excitar a tus hijos, Sión, contra tus hijos, Yaván". Pero este texto pertenece claramente al periodo posterior a Alejandro, a pesar de que no me comprometería con una fecha macabea. Los pocos textos bíblicos con la mención de Yaván que pueden ser fechados con probabilidad antes de 336 a. C. reconocen a los griegos sólo como comerciantes, o más genéricamente, como una de las naciones del mundo. Los griegos son conocidos, pero aparecen muy remotos e insignificantes. En las secciones prehelenísticas de la Biblia no hay noción alguna que pueda ser atribuida a la influencia griega: en efecto, no se encuentra ninguna palabra verdaderamente griega. Las primeras palabras griegas con certeza en la Biblia están en el Libro de Daniel (3.5), que en su forma actual pertenece a los siglos III y II a. C. Por otra parte, es probable que en Cohélet (Eclesiastés), la palabra persa pardes (2.5) sea usada en un sentido, vergel, dado por los griegos bajo la forma . Pero Cohéleth, también, es probablemente helenístico.

El panorama no cambia realmente si nos apartamos de la Biblia hacia esos sellos y bronces del periodo persa con los que los museos arqueológicos de Jerusalén nos han familiarizado. Ahí encontramos a Atenea, Heracles, sátiros y otras deidades griegas. No sabemos quiénes fueron los propietarios, ni tampoco lo que los objetos significaron para los propietarios. Aquellos de nosotros que exhibimos a Buda en la sala no somos necesariamente budistas. No hay, ciertamente, indicios de que cualquier judío adorara nunca a un dios griego antes del periodo de Alejandro. Esto es interesante, porque sabemos que aun en el periodo posexílico, una proporción considerable de judíos era, para todo fin práctico, politeísta. El monoteísmo puro fue establecido por entonces seguramente en el Segundo Templo de Jerusalén, pero se mantuvo vacilante por doquier. Durante el exilio, y después de éste, Ezequiel (33.23), el Tercer Isaías (57.1-10; 65. 11-12) y el Segundo Zacarías (10.2; 13.2) denunciaron la adoración de ídolos, el maltrato a los niños y la práctica de la prostitución ritual. En los documentos babilonios Murashu, del siglo V a. C., los nombres indudablemente judíos alternan en la misma familia con nombres teofóricos babilonios.

Los colonizadores de Elefantina, en Egipto, combinaban la observancia de la pascua hebrea, y quizá del sabat, con tal devoción a Eshembethel y Anathbethel que mi amigo y colega Umberto Cassuto fue incapaz de explicar. Los dioses griegos sobresalen por su ausencia en estos documentos del declinante politeísmo judío del siglo v a. C.

Un documento desafía aún a los intérpretes. Aludo por supuesto a la misteriosa figura en una moneda, que se encuentra ahora en el Museo Británico. La moneda pertenece al periodo persa, porta la inscripción "Judea" (YHD), y muestra una figura sobre un trono alado o sobre una carroza; aparentemente esta figura confronta una máscara dionisiaca (B. Kanael, The Biblical Archaelogist, 26 [1963], 40 y fig. 2). Esto es algo único, y no sorprende que alguien haya pensado en la mística carroza de Ezequiel. Estoy seguro de que cada uno en esta sala cumple con la condición rabínica para discutir sobre la carroza de Ezequiel (ma'ase merkava), a saber, ser sabio y capaz de deducir conocimiento a través de su propia sabiduría; pero no propongo adentrarnos en este asunto. Todas las demás monedas de Judea del periodo persa carecen de símbolos judíos; no hay razón para creer que esta moneda porta un símbolo judío. Como he dicho, no sabemos bajo qué autoridad fueron acuñadas las monedas.

Antes de Alejandro, los judíos supieron un poco más sobre los griegos de lo que los griegos supieron sobre los judíos. Después de todo, los griegos comerciaron en Palestina, pero aparentemente ningún judío comerció en Grecia. Esta diferencia no equivalía a ninguna asimilación de la cultura griega entre los judíos. No obstante, los desarrollos que tuvieron lugar en Judea, en los siglos V y IV. a. C., ofrecen muchos puntos de comparación con los desarrollos griegos contemporáneos. Ambos, griegos y judíos, vivían en las fronteras del Imperio persa. La obra de Nehemías puede ser mejor comprendida si se confronta con sucesos griegos. En términos políticos, Nehemías fue un tirano impuesto por los persas, así como Histieo y otros habían sido impuestos como tiranos en las ciudades griegas por el gobierno persa. Nehemías reconstruyó Jerusalén, como Temístocles tuvo que restaurar Atenas. Su remisión de deudas tuvo analogías obvias en la práctica griega de los siglos VI y V. La ley de Nehemías contra los matrimonios mixtos fue igualada en Atenas por la legislación de Pericles en contra de las esposas extranjeras. Aun las autobiografías de Esdras y de Nehemías fueron nuevas en Judea, así como las memorias de Ión de Quíos fueron nuevas en Grecia, prácticamente al mismo tiempo. E.

Bicker-man comparó alguna vez la obra del Cronista con la de Herodoto. Quizá fue una comparación equivocada. La técnica con la que en el siglo iv a. C. el Cronista reescribió y modernizó los Libros de los Reyes nos recuerda la técnica con la que a fines del siglo IV Éforo y Teopompo reescribieron y modernizaron a Herodoto y Tucídides. Otros paralelos pueden ser aducidos y de hecho lo han sido. La tabla de las naciones en Génesis 10 nos recuerda el mapa de Anaximandro; el Libro de Job, probablemente obra de exilio, ha sido a menudo comparado con el Prometeo de Esquilo.

Uno puede especular por qué, con tanto en común, no parece que se hayan hablado unos a otros, griegos y judíos. Una explicación es demasiado obvia. No tenían una lengua en común. Los griegos eran monolingües; los judíos eran bilingües, pero su segunda lengua, el arameo, les dio acceso más bien a los persas y babilonios, incluso a los egipcios, que a los griegos. Con todo, las dificultades del lenguaje nunca han sido barreras infranqueables. Quizá debemos considerar algún elemento del azar. Herodoto no visitó Jerusalén. Una página de Herodoto habría sido suficiente para poner a un batallón de estudiosos bíblicos fuera de acción. Finalmente, sin embargo, debemos admitir quizá obstáculos más profundos. Bajo la guía de Nehemías y sus sucesores, los judíos se empeñaron en aislarse de las naciones circundantes. Confiaron en Dios y en su Ley. Con el mismo propósito, los griegos confiaron en su propia inteligencia e iniciativa, fueron descortésmente agresivos y contribuyeron por doquier a perturbar la paz del Imperio persa, del cual dependía la reconstrucción del judaísmo. Ciento veinte años después de Nehemías y Pericles, griegos y judíos se encontraron bajo el control de Alejandro Magno, un macedonio de habla griega que se consideró a sí mismo el heredero de los reyes persas.

II

No tenemos una idea de cómo reaccionaron los judíos ante las noticias de que Persépolis ardía en llamas. Alejandro nunca fue a Jerusalén, pero las leyendas judías que contribuyeron a crear lo romántico de Alejandro narraron conmovedoramente el encuentro entre el Sumo Sacerdote y el nuevo Rey de Reyes. Las leyendas judías sugirieron también que Alejandro proclamó la unidad de Dios desde la torre de su nueva ciudad, Alejandría (S. Calist. 11, 28, p. 84 Müller). Hay una historia, en los escritores cristianos, probablemente de origen judío, según la cual Alejandro llevó los huesos del profeta Jeremías a Alejandría, para mantenerla alejada de víboras y cocodrilos (Suidas, s.v.). Estas leyendas prueban, al menos, que en Palestina la transición del régimen persa al macedonio había sido suave. La memoria de Alejandro permaneció como uno de esos aspectos del folclor que los judíos pudieron compartir con sus vecinos.

Alejandro ciertamente hizo por los judíos algo que probó ser irreversible. Ubicó a la mayoría de ellos en un mundo de habla griega, en lugar de un mundo de habla aramea. Después de su muerte, Palestina fue motivo de disputa por más de 20 años. Uno de los rivales para la sucesión, Ptolomeo, ocupó Jerusalén en 320; quizá aprovechando el sabat (Josefo Antiq. 12.5 y c. Apion. 1.205; Apiano, Syr. 50). De 301 a 198, los Ptolomeos gobernaron Palestina. Gobernantes, soldados y comerciantes greco-macedonios vinieron a vivir en Palestina por derecho de conquista. Filósofos e historiadores investigaron sobre Jerusalén, y, en general, estaban satisfechos. Repentinamente, el judaísmo fue conocido y se volvió respetable.

Los conquistadores del Imperio persa encontraron aconsejable llegar a conocer y, de ser posible, ganarse a los nativos. No en todas partes habían sido populares los anteriores gobernantes. Los egipcios tenían un récord muy satisfactorio de rebeliones en contra de los persas; los babilonios se habían sublevado repetidamente. Aun en Palestina, donde los persas habían sido buenos gobernantes, habían tenido problemas, si es que nuestras confusas pruebas son confiables del todo (c. Apion. 1.194; Sincelo 1, 486a). Los greco-macedonios trataron de

presentarse a sí mismos como amos más simpáticos que sus predecesores. Fueron ayudados por las corrientes de pensamiento que se habían desarrollado en Grecia en el siglo iv. Aquí la interrelación entre ideología y acción es particularmente compleja. La filosofía platónica y pitagórica había preparado a los griegos para comprender y apreciar comunidades rigurosamente jerárquicas y ciertamente hieráticas. El rey filósofo no estaba muy apartado del rey sacerdote. Los platonistas tenían conciencia de Zoroastro. El historiador Teopompo escribió sobre él. Aristóteles, el maestro de Alejandro, no compartía ese gusto por los sacerdotes, pero sí su curiosidad científica, que se extendió de manera verdaderamente universal a la sabiduría del Oriente. Encontraremos numerosos aristotélicos en nuestro camino.

El nuevo interés y simpatía no fueron dirigidos específicamente hacia los judíos. Pero los otros bárbaros —egipcios, persas, babilonios y aun indios— habían sido conocidos por los griegos durante siglos. Había mucha información previa disponible para ser revalorada ahora y puesta al día. Los judíos eran los recién llegados. Todo sobre ellos había de ser aprendido todavía. Quizá no por azar, el primer libro griego en tratar ampliamente sobre los judíos fue escrito por un consejero de Ptolomeo I, en los años en que anduvo en campaña por la conquista de Palestina. Hecateo de Abdera incluyó una sección acerca de los judíos en un libro sobre Egipto que escribió, ahí mismo, antes de 300 a. C., probablemente alrededor de 315 a. C.; Hecateo idealizó a los egipcios, especialmente a su clase sacerdotal. Habló sobre los judíos en un contexto egipcio, a pesar de que el fragmento preservado por Diódoro y citado por Focio no nos permite ver el lugar exacto de las digresiones judías en el plan de su libro. Según Hecateo, los judíos estaban entre los pueblos, incluyendo los ilustres danaos y cadmos, que habían sido expulsados por los egipcios durante una peste. Moisés, hombre distinguido por su sabiduría y valor, había guiado la emigración, fundado Jerusalén, construido el Templo, dividido al pueblo en doce tribus, establecido el sacerdocio y, en suma, promulgado leyes loables. Había asegurado una gran población, haciendo inalienable la tierra y prohibiendo la exposición o abandono de los niños, práctica común entre los griegos. Había prescrito una educación de rigor casi espartano; la comparación con Esparta es obvia, pero sólo está implícita. Si el estilo de vida que Moisés había introducido era ligeramente insocial y hostil a los extranjeros, esto era comprensible después de la dolorosa experiencia de abandonar Egipto. Hecateo terminó sus digresiones haciendo notar, de conformidad con un muy conocido modelo de etnografía griega, que los judíos habían

modificado sus costumbres bajo la influencia de los gobiernos persa y macedonio. Hecateo no supo de los patriarcas, y aparentemente nunca había escuchado hablar de reyes hebreos. Uno de los aspectos intrigantes de su crónica es que parece haber escuchado o leído al menos una cita en griego del Pentateuco. Él dijo que al final de las Leyes de Moisés uno encuentra las siguientes palabras: "Moisés, habiendo escuchado las palabras de Dios, se las transmitió a los judíos". Esto parece ser una repetición del Deuteronomio 29.1. Una preseptuaginta traducción de algunas secciones de la Tora no es por entero inverosímil, y en todo caso, Aristóbulo, judío alejandrino que escribió en griego durante el siglo II a. C., la da por un hecho (Eusebio, Praep. Ev. 13.12.1).

Más o menos en el mismo año, alrededor de 300 a. C., el gran discípulo de Aristóteles, Teofrasto, se interesó en las costumbres judías, dentro del contexto de sus investigaciones comparativas sobre Piedad. Jacob Bernays fue el primero en notar, en 1866, que un fragmento del libro de Teofrasto Sobre la piedad, concerniente a los judíos, fue citado por Porfirio en su Tratado de la abstinencia (2.26). Teofrasto habló de los judíos como filósofos que para entonces habían desechado el sacrificio humano y habían llevado a cabo su holocausto mientras ayunaban y hablaban incesantemente de Dios. Además, los judíos examinaban las estrellas de la noche, volvían sus ojos hacia ellas y las invocaban en sus plegarias.

La idea de que los judíos eran filósofos reaparece en un libro sobre la India, de Megástenes, quien fue embajador en ese país en nombre de Seleuco I, alrededor de 292, y quien informó sobre lo que había visto. Su idea de que los judíos eran para los sirios lo que los brahmanes para los indios fue acogida (F. Gr. H. F. 3 Jacoby). Clear-co de Soles, otro discípulo de Aristóteles, quien debe haber leído a Megástenes, fue más allá y sugirió que los judíos eran de hecho los descendientes de los filósofos de la India, a quienes llamó Kalanoi. Los Kalanoi, a su vez, descendían de los magos persas (fr. 5-13 Wehrli). La sabiduría oriental se unificaba así en un árbol genealógico en el cual los judíos eran los descendientes de los hombres sabios persas. Clearco escribió un diálogo sobre el sueño en el que introdujo a su maestro Aristóteles como el principal interlocutor. A Aristóteles se le hacía relatar lo que obviamente era una conversación imaginaria con un sabio judío a quien se suponía encontraba en algún lugar del Asia Menor. El judío había dejado Judea, donde su capital tenía un nombre difícil de

pronunciar (la llamaban Ierusalem), y había bajado al mar. Había visitado muchas naciones y era griego no sólo de lengua, sino de alma. Habiendo hablado con tantos sabios, pudo instruir a Aristóteles. No se nos dice directamente en qué consistía su sabiduría, pero Hans Lewy (Harv. Theol. Rev., 31 [1938], 205-236) afirmó, con aparente credibilidad, que consistía en experimentos sobre el letargo inducido (como, después de todo, lo sugiere el título del diálogo de Clearco sobre el sueño). Tales experimentos tuvieron relación con el problema de la naturaleza humana. Sabemos ahora un poco más sobre Clearco de Soles, gracias a una extraña inscripción recién publicada y admirablemente ilustrada por Louis Robert. En las excavaciones francesas en Ai Khanoum, en Afganistán, fue encontrada una inscripción con una serie de oraciones de sabiduría délfica. Un epigrama introductorio afirma que Clearco las copió exactamente en Delfos y las trajo a este remoto sitio de la Bactriana. Parece que hay duda de que Robert esté en lo correcto al identificar a este Clearco con el discípulo de Aristóteles (C. R. Acad. Inscr. [1968], 416-457). Esto significa que viajó ampliamente y exploró el Oriente, en el cual estaba interesado.

El panorama es consistente. En los primeros 30 o 40 años después de la destrucción del Imperio persa; los filósofos e historiadores griegos descubrieron a los judíos. Los retrataban —tanto en la realidad como en la ficción— como sabios sacerdotales del tipo que se esperaba fueran producidos por el Oriente. Los escritores fueron personas importantes y responsables. Ellos se propusieron, en efecto, impresionar a los lectores griegos con la sabiduría de los judíos. Probablemente esperaron tener lectores judíos también. No hay forma de medir el efecto inmediato de estos escritos sobre los lectores judíos, porque no tenemos ningún documento de alrededor de 300 a. C. que podamos fechar con seguridad. Pero si es verdad que Cohélet, Eclesiastés, escribió a principios del siglo III a. C., debe reconocerse que por lo menos uno de los sabios judíos no estaba preparado para jugar la parte que los griegos le habían asignado. Sea lo que fuere lo que pueda decirse sobre Eclesiastés —y muchas cosas se han dicho sobre él—, despreció la sabiduría tradicional. Fue cierta mente un hombre que temía a Dios, pero el Dios de sus padres estaba por encima de él, no con él; precisamente la posición opuesta a la de Spinoza. Encontró poco sentido a la vida. No tenía nada de la seguridad en sí mismo que los griegos gustaron de atribuir a los hombres sabios judíos. En el otro extremo de la escala social, Mosco, el hijo de Mosquion, el esclavo judío, ha surgido ahora de un lugar muy improbable, del templo de Anfiarao, en Beocia. Ansioso por sus

proyectos de liberación, el esclavo Mosco fue al templo por una noche de incubación y tuvo un sueño donde el par divino Anfiarao e Higea le ordenaron escribir lo que había visto y grabarlo en piedra junto al altar. Esta inscripción debe ser aproximadamente contemporánea de Cohélet, esto es, no posterior a 250 a. C. “El primer judío griego”, como lo llamó David Lewis (Journ. Semit. Studies, 2 [1957], 264-266), se presentó a sí mismo como un pequeño ser asustado que había sido vendido en cautiverio en una tierra remota. No había olvidado que era judío, pero había reconocido el poder de los dioses de sus amos y había actuado de acuerdo con sus órdenes. No estaba listo tampoco para el papel de filósofo sacerdote.

III

Tras de Cohélet y Mosco el mundo había cambiado rápidamente, y lo que estaba ya en los inicios, una descripción semiutópica hecha por filósofos griegos, pronto se volvió absurda.

Más y más griegos y macedonios se mudaban a Palestina, ya fuera por iniciativa del rey o por elección: alentaban la helenización de los nativos. Se desarrollaron ciudades griegas, especialmente a lo largo de la costa mediterránea y cerca del mar de Tiberíades. Algunas de las ciudades —como Acco, Dor, Jaffa, Ascalón, Gaza, Pella, Filadelfia, Escitópolis, Samaria— eran antiguos pueblos que cambiaron de estilo y, ocasionalmente, de nombre: Filadelfia es el nuevo nombre para Rabbat-Ammón; Escitópolis para Bet-Shan. Las ciudades griegas eran fortalezas, mercados y centros intelectuales. La exploración de Saul Weinberg en Tel Anafa, en Galilea alta, empieza a darnos ahora una idea de un pequeño centro helenístico en el siglo II a. C., de su intercambio con pueblos fenicios y con el mundo griego del Mediterráneo oriental. Menipo, la contraparte griega de Cohélet, vino de Gadara, en Transjordania; más que griego, era helenizado. Lo mismo se aplica a sus posteriores conciudadanos Meleagro, el ingenioso escritor de epigramas, y Filodemo, el epicúreo. Meleagro estaba muy consciente de sus orígenes semíticos. Desde su sepulcro imaginario saludaba al transeúnte de manera trilingüe: “Si eres sirio, Salãm; si eres fenicio, Naidos (la palabra ciertamente está alterada); si eres griego, Chaire; y dite a ti lo mismo” (Anth. Gr. 7.419). Uno de los rivales de Meleagro en el amor fue un judío, y Meleagro comentó con resignación: “El amor quema aun en sabats fríos” (5.160). Ésta es la parte idílica de una transformación que tiene aspectos sumamente crueles. Como lo iban a mostrar los sucesos del siglo II, judíos y gentiles pudieron ser brutales unos con otros en tierra palestina.

En el siglo III a. C., la misma Judea era una pequeña parte de Palestina: era casi identificable con el territorio de la ciudad de Jerusalén, y como tal fue vista todavía por Polibio, en la mitad del siglo II a. C. (16, fr. 39). Samaria y Galilea estaban fuera de ella. Los samaritanos —o al menos aquellos que no estaban completamente

helenizados— habían edificado un centro religioso propio sobre el monte Garizim, en circunstancias que las contradictorias leyendas han hecho irreconocibles. Un consejo de seglares y sacerdotes, bajo la presidencia del Sumo Sacerdote, tenía gran autonomía en su gobierno de Jerusalén, pero debe asumirse la presencia de las guarniciones ptolemaicas en el país. Los papiros de Zenón han mostrado cómo, alrededor de 259 a. C., los agentes del ministro de finanzas, Apolonio, actuaron en pro de los intereses de su amo: una de sus propiedades estaba en Bet Anat, en Galilea (Corpus Papyrorum Judaicarum l, 1-5). Por los mismos papiros sabemos que los ptolomeos habían recogido al conocido jeque de Transjordania, Tobías, para comandar los establecimientos militares en su territorio. Tobías era judío por religión, pero tenía su propio templo en su propia tierra, y nadie parece haber cuestionado su ortodoxia. Uno de sus antepasados fue Tobías, "el esclavo amonita" que ocasionó problemas a Nehemías (Neh. 2.10; 13.4). Uno de sus hijos, José, llegó a ser el jefe colector de impuestos para Judea, alrededor de 230 a. C. (Jos. Ant. Jud. 12.160 y ss.). El Sumo Sacerdote y su consejo tuvieron que tomar en cuenta a los tobíades. No estaban en posición de recordarles que "el amonita y el moabita no serán admitidos en la asamblea de Yahvé" (Deut. 23.4), si es verdad que los tobíades eran amonitas. El comerciante de esclavos era tan agresivo como siempre, y Ptolomeo Filadelfo tuvo que intervenir para prohibir los intentos de esclavizar a la gente libre de Palestina (Sammelbuch 8008).

Las presiones de la nueva sociedad se manifestaron igualmente en la migración de judíos de Judea. Aquí se combinan otra vez la compulsión y la libre elección. Egipto era un lugar tradicional y obvio adonde ir para los judíos necesitados. Las cifras básicas que tenemos para esta migración —100000 prisioneros de guerra llevados de Palestina a Egipto por Ptolomeo I (Aris-teas 12-14) y 1000000 de judíos en Egipto en el tiempo de Filón (in Flacc. 43)— son casi de seguro falsas las dos. Los judíos fueron a Egipto a ejercer las viejas profesiones en las que eran buenos; soldados, labradores, pastores, etc. La transición de soldado a campesino y viceversa era normal. La administración tan fuertemente centralizada dio oportunidades a los judíos de entrar al servicio del rey como policías y colectores de impuestos; los extranjeros eran preferidos en tales puestos. Los papiros son menos informativos respecto a la vida económica en Alejandría. Por lo tanto, sabemos menos sobre los judíos como artesanos, comerciantes y banqueros en la ciudad; pero existieron. El tercer libro de los Macabeos (3.10) tiene una referencia a griegos que fueron socios de negocios de los judíos en Alejandría, cerca de finales del

siglo III. Egipto fue probablemente el punto de partida para migraciones posteriores a Cirene, a Grecia y a Italia. Había comunidades judías de considerable tamaño en Sición, Esparta, Delos, Cos y Rodas, en la segunda mitad del siglo II a. C. En 139 a. C., los judíos fueron expulsados de Roma por hacer propaganda religiosa malsana (Valerio Máximo 1.3.3). La creación de una vasta diáspora favoreció a la clase sacerdotal en Jerusalén, ya que incrementó el número de aquellos que pagaban tributo al Templo. Las peregrinaciones a Jerusalén llegaron a ser una ocasión mucho más solemne y costosa. Pero la descripción de estas peregrinaciones en Filón (De spec. Leg. 1.69), en los Hechos de los Apóstoles (2.5-11) y en Josefo, refleja claramente las condiciones posteriores de la pax romana, y la comercialización de la devoción religiosa que hizo Herodes.

La cifra de 2 700000 peregrinos por año, dada por Josefo (Bellum Jud. 6.9.3), es otro de aquellos datos imposibles con los que tienen que aprender a vivir los historiadores de la Antigüedad. Aun en una escala mucho menor, las peregrinaciones a Jerusalén del siglo III a. C. deben haber representado sucesos importantes. Proporcionaron un lugar de encuentro para gente que se diversificaba cada vez más en lenguaje, modales, categoría y aun en convicción política. Los judíos babilonios eran leales a los Seléucidas; 8000 de ellos rechazaron un ataque de saqueadores gálatas, según el segundo libro de los Macabeos (8.20). Louis Finkelstein ha mostrado, para mi satisfacción —pero no, debo admitir, para la satisfacción de todos—, que el Midrás de la Pascua Haggadáh refleja estos conflictos de lealtad política. Leyendas sobre el periodo babilonio y persa fueron revividas —o quizá inventadas por primera vez— para alentar la fidelidad a la ley mosaica en las nuevas condiciones. La primera parte del Libro de Daniel (aproximadamente los capítulos 1-6) y los Libros de Ester y Judit pertenecen más probablemente al siglo III que al II a. C. Combinan edificación con entretenimiento. Muestran preocupación por la preservación de la Ley, pero no importuna ansiedad. No hay en ellos esa atmósfera sombría de una lucha mortal que encontramos en la segunda parte de Daniel.

El hecho de que la diáspora mediterránea se haya convertido rápidamente en griega implica un problema sobre el conocimiento de la Tora. En Palestina y Babilonia, el hebreo había permanecido como lenguaje literario. La traducción oral de la Biblia en arameo bastó para mantener informado al ignorante. En Egipto, el conocimiento del

hebreo se volvió excepcional mientras hubo todas las atracciones de la literatura griega. La Tora tuvo que hacerse accesible en griego tanto para el servicio religioso como para la lectura privada, lo cual significó una traducción escrita. Después de la Tora, la traducción se extendió más tarde al resto de la Biblia. El proceso pudo haberse llevado dos siglos. El Libro de Ester fue traducido probablemente hasta 78-77 antes de Cristo.

La traducción debe haber ayudado también al proselitismo, que adquirió muy diferentes dimensiones tan pronto como los judíos comenzaron a hablar griego. No sé de ninguna prueba que muestre que un gentil se convirtiera en judío o en simpatizante porque hubiera leído la Biblia. Pero Filón dice que muchos gentiles —esto es, supongo, simpatizantes— tomaron parte en el festival anual, en la isla de Faros, para celebrar la traducción llamada de los Setenta o Versión de los Setenta (Vita Mosis 2.41). Los libros sagrados se habían vuelto accesibles a aquellos que estaban interesados en el judaísmo. No hay, sin embargo, signos de que los gentiles, en general, se hubieran familiarizado nunca con la Biblia: era un griego deficiente. Ningún poeta o filósofo helenístico la citó, a pesar de que los estudiosos modernos a veces se han engañado al respecto. La primera cita cierta de la Biblia en un filósofo griego se encuentra en el tratado Sobre lo sublime, atribuido a Longino, que es usualmente fechado en el siglo I d. C., (9.8). Detrás de éste están probablemente las enseñanzas del retórico Cecilio de Calacte, quien fue judío. El carácter parroquial de la versión de los Setenta —su derivación obvia de los métodos de traducción oral en la sinagoga— es lo que hace improbable que haya sido traducida por orden de Ptolomeo II. Yo nunca discrepé a la ligera del punto de vista de Elias Bickerman, quien ha defendido esta tradición, ya común en el siglo II a. C., apenas un siglo después del pretendido suceso. Bickerman arguyó que en la Antigüedad las grandes empresas de traducción fueron debidas a la iniciativa pública, no a la privada. Pero sólo pudo citar el caso de los treinta libros sobre agricultura del cartaginés Magón, que fueron traducidos al latín por orden del Senado romano (Plinio, N. H. 18.22). Los romanos tuvieron una actitud diferente de la de los griegos respecto a la traducción. En el siglo III a. C., Livio Andrónico fue llevado a Roma para ser traductor semioficial de poesía griega en latín. A falta de algo comparable entre los griegos, yo dudo en atribuir a la iniciativa del rey una traducción tan claramente nacida en los recintos de la sinagoga. La versión de los Setenta continuó siendo una posesión judía exclusiva hasta que los cristianos la tomaron. No sabemos incluso si fue depositada en esa gran fundación ptolemaica, la Biblioteca de

Alejandría.

Las consecuencias deben ser enfrentadas ahora. Alrededor de 300 a. C., los intelectuales griegos presentaron a los judíos al mundo griego como filósofos, legisladores y hombres sabios. Unas cuantas décadas después, los supuestos filósofos y legisladores hicieron públicas en griego sus propias filosofía y legislación. El mundo gentil permaneció indiferente. Otros semitas, los fenicios Zenón de Citio y Crisipo de Soles, llegaron a Atenas y fácilmente se establecieron como maestros de sabiduría en el mero centro de la vida intelectual en Grecia, dado que aceptaron el politeísmo e hicieron suyo el lenguaje tradicional de la filosofía griega. El contraste fue deslumbrante. El fracaso de la Versión de los Setenta en despertar el interés de la intelectualidad pagana del siglo III a. C. fue el fin del mito del filósofo judío.

Consideremos más de cerca lo que estaba implicado en la renuencia griega a considerar la Biblia. Esto significó que los griegos no esperaron que los judíos tradujeran sus libros sagrados, sino que produjeran una crónica de sí mismos de acuerdo con los métodos y las categorías recientes de la etnografía, que era una vieja práctica en el mundo griego. En el siglo v a. C., Janto de Lidia había escrito en griego un libro sobre la historia y las costumbres lidias, que probablemente fue inspirado por Herodoto. En el siglo III, los libros de esta clase se multiplicaban. El egipcio Manethón, el babilonio Beroso y el romano Fabio Píctor escribieron las historias de sus respectivos países en una versión apropiada para el beneficio de los griegos. Fue fácil para los judíos cumplir con esta costumbre, porque Hecateo de Abdera había producido un pequeño modelo de lo que se esperaba de ellos. Por tanto, en cierto sentido, a los judíos se les pidió perpetuar su propio mito en los términos en los que los griegos lo habían inventado. Algunos judíos lo agradecieron. Sabemos que un tal Demetrio (a quien Flavio Josefo tontamente llama Demetrio de Falero) compuso una historia bíblica, incluyendo las investigaciones cronológicas que estaban en boga. Esto debe haber pasado a finales del siglo III. No mucho tiempo después, un hombre que era probablemente samaritano compuso otra historia de los tiempos bíblicos. Pero el más famoso de tales tratados sobre los judíos fue escrito a mediados del siglo II. Eupólemo, quien era el enviado de Judas Macabeo en Roma, en 161 a. C., compuso una obra donde uno podía ver un intercambio de cartas entre el Salomón de 12 años de edad y sus clientes, los reyes Vafres de Egipto y Surón de Tiro

(Eusebio, Praep. Evang. 9.31-34). Otro historiador, el muy misterioso Maleo o Cleodemo, cuyo origen judío es sólo probable, presentó a los hijos de Abraham como compañeros de Hércules, quien se casó con la hija de uno de ellos (Jos. Ant. Jud. 1.240). Aristóbulo de Paneas alegorizó la tradición hebrea en un diálogo en el que Ptolomeo VI (181-145 a. C.) plantea preguntas sobre la Biblia. Este enfoque permitió de manera inherente que los judíos afirmaran haber sido maestros de los griegos, en virtud de su mayor antigüedad. Alrededor de 200 a. C., el biógrafo Hermipo aceptó sin dificultad la idea de que Pitágoras había sido discípulo de judíos y tracios. Los judíos estaban autorizados también para buscar relaciones genealógicas respetables con los griegos. Alguien —judío o griego— inventó un descendiente de Abraham común a judíos y espartanos.

Del segundo libro de los Macabeos se desprende que al menos en algunos círculos judíos admitieron la propuesta, que tiene muchos paralelos en el mundo helenístico. Se estableció también que los judíos habían sido amigos de los habitantes de Pérgamo en los tiempos de Abraham (Ant. Jud. 14.255). Ciertamente Abraham, más cosmopolita y menos legalista que Moisés, se convirtió en el héroe favorito de tales maquinaciones.

Todo esto no sólo fue desmoralizador; fue definitivamente peligroso, porque involucró a los judíos en un juego en el que estaban destinados a ser desacreditados. El juego, como lo he indicado, se llevó a cabo en una atmósfera de crecientes tensiones. En Palestina, los judíos tuvieron que enfrentar a los entrometidos griegos. En Egipto, ellos eran los intrusos. En el siglo III a. C., estaban todavía cooperando con los griegos en Egipto, pero se volvían impopulares con los nativos.

Dos teorías acerca de los judíos circularon bajo el nombre de Manethón. Una los identificaba con los invasores hicsos, la otra con leprosos. Es famosa la pregunta de que si el muy meritorio historiador Manethón fue responsable de ambas teorías. Los judíos se defendieron citando a Hecateo de Abdera. Aquí otra vez es famosa la pregunta respecto a si lo que Flavio Josefo y Eusebio citan bajo el nombre de Hecateo es auténtico. Hans Lewy es otro estudioso con quien uno puede diferir sólo a riesgo propio, y Hans Lewy sostuvo, en un admirable escrito, que al menos lo que Josefo cita de Hecateo es

auténtico. Yo me inclino a creer, sin embargo, que el auténtico Hecateo no pudo haber afirmado, como Josefo lo asienta, que Alejandro les dio a los judíos el territorio samaritano libre de impuesto. Auténtico o no, este material de Manethón y Hecateo fue usado para fines despreciables de abuso por ambas partes. Las falsificaciones de poesía griega completaron este trabajo.

Lo peor estaba todavía por venir. En el siglo II, los conflictos religiosos y sociales se hicieron mucho más agudos. Cuando Palestina se volvió territorio sirio, en 198, fue envuelta rápidamente en el proceso de descomposición del sistema helenístico bajo la presión romana. En Egipto, los judíos tuvieron que tomar partido en las hostilidades entre las varias facciones que competían por el poder, cualquiera que hubiera quedado bajo el virtual protectorado de Roma. Acusaciones de asesinato ritual y de juramentos antigriegos fueron levantadas en contra de los judíos. Alguien insinuó que los judíos adoraban una cabeza de asno en su Templo. La historia se remonta a Mnaseas, un escritor de la segunda mitad del siglo II a. C. (c. Apionem 2.112). Llegó a ser ampliamente conocida a través del libro escrito en contra de los judíos por Apolonio Molon, uno de los maestros de Cicerón.

No es mi propósito seguir en detalle la historia del abuso literario que acompañó y siguió a la rebelión macabea y el mucho menos glorioso establecimiento de la dinastía asmones. Examinaré, sin embargo, la tradición sobre los macabeos en mi próxima conferencia. Lo que está claro es que, con la eliminación del único documento auténtico de la escena —la Biblia—, la discusión estaba destinada a degenerar. Los filósofos no tenían autorización para producir su filosofía. El Ersatz que se les pidió, y dieron, fue de baja calidad.

Mientras la paz duró, aunque con algo de expectación por los problemas venideros, Simón ben Jesús ben Eleazar ben Sira, como aparentemente fue llamado, escribió sus meditaciones, el Ecclesiasticus. Deben pertenecer al periodo 190-170 a. C. Ben Sira había errado fuera del país (51.13), y su escriba ideal era un hombre que había viajado “por tierras extranjeras” y había experimentado “de lo bueno y lo malo entre los hombres” (39.4). No veo ningún rastro claro de que Ben Sira haya leído libros griegos, y no creo que necesitara la Ilíada para aprender que los hombres retoñan y se

marchitan como hojas de un árbol (14.18). Pero seguramente había visto algo de la civilización griega, con sus escuelas filosóficas, teatros y gimnasios. Él previó una guerra y rezó por la victoria de su pueblo. También vio acrecentar los antagonismos sociales en Palestina y aconsejó caridad y justicia. Pero no tenía en realidad un mensaje, ya fuera para la victoria o para la reforma. Su libro, escalonado como estaba, en los Proverbios y en los Salmos, reafirma verdaderamente la fe judía tradicional en contra de las tentaciones del helenismo: “Con toda tu alma reverencia al Señor, y venera a sus sacerdotes” (7.29). Ben Sira elogió a los padres de antaño y describió la aparición majestuosa del Sumo Sacerdote Simón, hijo de Onías, cuando subió al altar (50.11). Concluyó (si es ésta la lectura correcta) “Que vuestra alma se recree en la misericordia del Señor” (51.29).

Como evaluación personal de 100 años de contactos judeo-griegos, esto fue una frase notable. Fue un retorno a la Biblia de un escriba que había visto las consecuencias de la helenización. Escribiendo en hebreo y preservando su independencia espiritual, hombres como Cohélet y Ben Sira salvaron a los judíos de la esterilidad intelectual que caracterizó a la vida egipcia y babilonia bajo los reyes helenísticos. También los romanos evitaron la asimilación total de corrientes de pensamiento helenísticas, pero después de todo, ellos eran independientes políticamente y pronto llegaron a ser más poderosos que cualquier reino helenístico. Los judíos permanecieron con vida por verdadera obstinación de fe. Está, sin embargo, el otro lado de la historia, y con esto terminaremos por hoy. El texto hebreo de Ben Sira, que acompañó a los sectarios de Qumran y a los defensores de Masada, se perdió a principios de la Edad Media y fue recuperado sólo parcialmente en El Cairo Geniza a finales del siglo pasado. El libro del hombre que había repudiado la sabiduría griega vivió a través de los siglos en la versión griega hecha por su nieto, un emigrante a Egipto, en 132 a. C.

V. GRIEGOS, JUDÍOS Y ROMANOS DESDE ANTÍOCO III A POMPEYO

I

"Es ilícito para cualquier extranjero entrar al recinto del templo que está prohibido a los judíos, excepto para aquellos que están acostumbrados a entrar después de purificarse de acuerdo con la ley del país. Tampoco traerá nadie a la ciudad la carne de caballos o de mulas o de asnos salvajes o domesticados, o de leopardos, zorros o liebres o, en general, de ningún animal prohibido a los judíos." Esto no es una muestra del tratado misnaico Kelim: es un decreto de Antíoco III, rey de Siria, promulgado alrededor de 200 a. C. (Josefo Antiq. Jud. 12.145-146), y su autenticidad ha sido probada fuera de cualquier duda por Elias Bickerman, el estudioso que, más que ningún otro, nos ha enseñado a comprender el judaísmo en sus contornos helenísticos (Syria, 25 [1946-1948], 67-85). De pronto, después de dos siglos de oscuridad y leyendas, dos documentos provenientes de la cancillería de Antíoco III nos permiten ver algo sobre la vida de Jerusalén; el segundo documento es citado nuevamente por Flavio Josefo (Ant. Jud. 12.138-144), y es defendido una vez más contra las dudas de falsificación por E. Bickerman (Rev. Étud. Juives, 100 [1935], 4-35). Lo que vemos es un pequeño santuario-Estado, las estructuras económica y social de lo que había sido destruido por las recientes guerras entre Antíoco III y Ptolomeo V. Palestina había pasado del control egipcio al sirio. Como los judíos estaban divididos ellos mismos según sus simpatías e intereses, los líderes proegipcios tuvieron que refugiarse en Egipto (Jer. in Dan. 11.14; P. L. 25.562). Muchos otros judíos habían sido esclavizados o habían huido. Las finanzas y aun las construcciones del Templo estaban dañadas. En reconocimiento al apoyo que la mayoría de la aristocracia judía le había dado, Antíoco III trató de ayudar a sus nuevos súbditos. En una carta enviada al gobernador local, Ptolomeo, a quien conocemos por otro texto (OGIS 230), Antíoco III garantiza varias franquicias tributarias y subsidios a la población judía de Judea y especialmente a sus "Senado, sacerdotes, escribas y cantores sagrados". Es verdaderamente interesante que el Sumo Sacerdote no sea mencionado de manera alguna en estos documentos: con todo, fue el Simón a quien Ben Sira describió en su encomio como un restaurador de las fortunas de Jerusalén, entre otras cosas. El rey de Siria ve a Judea como una ciudad-Estado, peculiar sin embargo, con su senado y otras bien definidas corporaciones, sacerdotes, escribas, cantores. El principal hecho que resalta es que el Templo es subsidiado todavía por

el rey de la tierra, como era bajo el régimen persa, de acuerdo con un decreto de Darío; de 515 a. C. (Esdras 6.9). Parece definitivamente cierto que este subsidio, que Artajerjes I había confirmado en 459 a. C. (Esdras 7.21-22), lo habían continuado Alejandro y los Ptolomeos: posteriormente fue reconfirmado, más con un planteamiento distinto, hecho por Augusto (Fil. Leg. ad Gaium 157; Jos. B. J. 2.409). La economía del Templo, y con ello el culto judío, dependió de la buena voluntad del suzerano. Antíoco III fijó este subsidio en 20000 dracmas de plata, más una contribución en especie de maíz y sal. No sabemos la proporción del total de gastos del Templo que representaba este subsidio, pero seguramente era muy sustancial. El precio que se esperaba que los judíos pagaran por esta ayuda era cooperación y conformidad. Un desacuerdo entre el Sumo Sacerdote y los reales supervisores del Templo, bajo Seleuco IV, alrededor de 180, trajo por resultado una inspección por parte del visir Heliodoro, otra personalidad bien conocida por otro testimonio (OGIS 247). Todos recordamos lo que pasó. Como el persa Datis en el templo de Atenea Lindia, en la isla de Rodas (Inscr. Lindos 1.183-184 Blinkenberg), Heliodoro fue detenido por milagros y obligado a admitir la presencia de un gran dios. Los milagros, que sin duda fueron inmediatamente registrados por una aretología contemporánea, fueron posteriormente registrados y fusionados por la fuente de II Macabeos, antes de que termi nara el siglo II a. C. Como nadie estaba interesado en un episodio tan insignificante después de la rebelión macabea, tenemos aquí la voz auténtica del Jerusalén sacerdotal antes del periodo revolucionario. Como los decretos de Antíoco III, la aretología referente a Heliodoro es un remanente de los tiempos corteses en que los Seléucidas subsidiaban el Templo judío, y retiraban el subsidio con buena o mala disposición, si encontraban resistencia. Ningún asunto sirio importante estaba todavía en vistas.

La cuestión es cómo surgieron los problemas serios a pocos años del milagro de Heliodoro. Ciertos hechos pertenecen a la historia helenística general. Los judíos fueron apresados en la guerra entre Antíoco IV Epífanes y Ptolomeo VI Filometor, en la cual Egipto fue salvado por la intervención romana, en 168 a. C. Antíoco IV, a quien los romanos arrebataron la victoria, trató de superar los consecuentes problemas económicos y sociales, interfiriendo en los santuarios indígenas y en sus finanzas. Estaba interesado en reforzar la vida de las ciudades griegas y en extender la helenización de sus súbditos. Su carácter impredecible, que fue advertido por Polibio (26.1), fue en sí mismo un elemento de la situación. Por supuesto, existían problemas de helenización por doquier. Mientras en Judea el compilador del

Libro de Daniel estaba adaptando a la situación la vieja imagen del Cuarto Reino, parte hierro y parte arcilla (D. Flusser, Israel Oriental Studies, 2. [1972], 148-175), Catón hacía chistes en Roma contra los griegos. Una generación después, el abuelo de Cicerón, "vir optimus", estaba seguro de que el conocimiento del griego era una marca de iniquidad: "ut quisque optime Graece sciret, ita esse nequissimum" (De orat. 2.265). Sólo nuestra deplorable ignorancia de los chistes cartagineses y partos nos impide valorar las reacciones locales a "pergraecari", una palabra que Festo explica como "epulis et potationibus inservire" (p. 235 L.).

Pero lo que sucedió en Jerusalén entre 168 y 164 a. C., fue más allá de los conflictos internos ordinarios del Estado seléucida. El Templo de Jehová fue convertido en un templo a Zeus Olimpio, los habitantes de Jerusalén fueron llamados antioqueños, y la misteriosa Acra, la fortaleza, fue ocupada por una guarnición siria: las prácticas tradicionales judías, como la circuncisión y la observancia del sabat, fueron prohibidas. Tal interferencia directa en los cultos ancestrales de una nación fue inaudita en el mundo de habla griega desde tiempos inmemoriales. Al menos una sección de los judíos sintió que la única respuesta era una guerra santa. Judas Macabeo surgió como el nuevo líder de la nación. Durante tres años, probablemente alrededor de diciembre (Kislev) de 164, el culto ancestral fue restablecido en el Templo. Con todo, un retorno a las relaciones ordinarias entre un templo-Estado y el soberano seléucida era inadmisible. Había muchos pretendientes al débil trono sirio para realizar tal retorno. Políticamente, la rebelión macabea pronto se convirtió en una guerra de independencia. Como la independencia era posible sólo con la ayuda y la autorización romanas, independencia significaba, de hecho, convertir a Judea en un Estado vasallo de Roma. El primer paso en ese sentido fue dado por Judas Macabeo, en 161 a. C., cuando hizo su tratado de alianza con los romanos. Culturalmente, los judíos palestinos tuvieron que enfrentar la creciente diferenciación de la diáspora, tanto en Mesopotamia como en Egipto; también tuvieron que ocupar eficientemente un Estado dentro de un ambiente helenístico. Religiosamente, la rebelión había creado una antinomia. El repudio del helenismo en Jerusalén fue ciertamente una reafirmación de la fe de la comunidad judía al Dios de Abraham, Isaac y Jacob, pero fue a la vez el resultado de muchas decisiones individuales. A mucha gente se le había presentado una alternativa y había decidido según la inspiración interior. Algunas, en respuesta al llamado, habían sufrido martirio. La persecución de Antíoco y el martirio de los Siete Hermanos tipificó la situación. El martirio fue

ciertamente el nuevo valor de la época. Pero donde hay martirio, hay derecho a la secesión. Los monjes qumran, y más tarde los cristianos, derivaron su firmeza en la inconformidad de las mismas fuentes que Judas Macabeo había descubierto en el desierto de Judea. El lento ritmo de la exploración y la adaptación mutuas entre judíos y helenos fue reemplazado por un crescendo febril de conflictos.

II

La pregunta que nos gustaría estar en capacidad de contestar es, por consiguiente, qué fue lo que de pronto creó tal situación nueva, sin precedentes en la vida religiosa de la Antigüedad. El hecho de que el rumbo principal de los acontecimientos está apenas en discusión, encubre nuestra ignorancia del proceso real. Con los Macabeos nos sentimos en el umbral de una nueva época, el fin de la tolerancia y el principio de la persecución, y, naturalmente, queremos saber tanto lo que ocasionó este cambio como la forma en que vieron los protagonistas los sucesos donde tomaron parte. Hay dificultades formidables al tratar de elucidar la situación. Los historiadores del judaísmo, o para ese caso, del helenismo, rara vez están preparados para admitir la total amplitud de nuestra ignorancia, que sólo en parte es debida a la escasez y las contradicciones de las pruebas. Hay una dificultad intrínseca en comprender episodios de las guerras religiosas aun verdaderamente simples y comparativamente bien documentados. En dos ocasiones mi sangre piamontesa trató de librarse de los protestantes en su camino. En ambos casos fracasó. En 1602, fueron arrojados de los muros de Ginebra, los cuales habían atacado por sorpresa. En 1689, no pudieron prevenir el belicoso retorno de los valdenses a sus valles nativos. Escalade y Grande Rentrée son respectivamente para los calvinistas de Ginebra y los valdenses de Torre Pellice lo que la reconsagración del Templo para los judíos; y ocasionaron los mismos problemas no sólo para distinguir los hechos de las leyendas, sino para comprender el significado de los hechos. ¿Fue el pastor Henri Arnaud, el Judas Macabeo de los valdenses, el longa manus de Inglaterra? ¿Es efectivamente significativa tal proposición?

Antes que nada, estamos virtualmente privados de la versión seléucida, o más generalmente, helénica, de los sucesos en Judea. Una serie de documentos, tanto en el primero como en el segundo libro de los Macabeos, refleja —creo muy verdaderamente en la autenticidad de la mayoría de ellos— el declive del poder sirio en Judea, pero no ofrece ningún indicio preciso de las intenciones de Antíoco IV de helenizar Jerusalén. Las crónicas de Polibio y Posidonio están casi por completo perdidas. Quizá es posible reconocer trazas de la versión de Nicolás de Damasco en la relación de Josefo, en Bellum Judaicum I, si

la comparamos con la mucho más elaborada historia contada por Josefo en su Antiquitates Judaicae. Pero si Josefo usó a Nicolás de Damasco, lo rein-terpretó en términos judíos. La subsiguiente sugerencia de que Nicolás de Damasco pudo haber usado a su vez a Polibio, sólo muestra que el asunto no merece continuarse. No contamos con ninguna crónica genuina de las guerras entre los Seléucidas y los judíos desde el punto de vista griego. Lo que tenemos son algunas pistas más bien vagas, en fuentes posteriores. La más importante está, por supuesto, en las digresiones de Tácito sobre los judíos, en las Historias. Tácito adopta el enfoque de que Antíoco IV trató de beneficiar a los judíos aboliendo sus supersticiones y dándoles costumbres griegas: “demere superstitionem et mores Graecorum dare adnisus, quo minus taeterrimam gentem in melius mutaret” (5.8). El siguiente en importancia es el cronista del siglo vi, Juan Malalas de Antioquía (Chronographia, 205-207 Dindorf). Su historia refiere que los judíos tenían dificultades en obtener maíz de Egipto en tiempos de hambruna, y Antíoco IV hizo la guerra a Egipto para ayudar a sus súbditos judíos. Éstos se rebelaron después de una derrota, y Antíoco IV se volvió contra ellos, mató a todos los habitantes de Jerusalén y convirtió el Templo en un santuario pagano. La historia está integrada en gran medida de motivos legendarios, recolecciones bíblicas y hostilidad cristiana; después de todo, está hecha para explicar cómo los cristianos se apoderaron de una sinagoga judía en Antioquía, que preservó, de acuerdo con otra fuente, el manto de Moisés, los fragmentos que quedaban de las Tablas de la Ley, las llaves del Arca y otros tesoros. Detrás del relato de Juan Malalas hay probablemente una versión seléucida que presenta a los judíos simplemente como rebeldes contra la autoridad de Antíoco IV, pero no es una versión que nosotros podamos usar responsablemente en manera alguna para la reconstrucción de los sucesos (E. Bickerman, Byzantion, 21 [1951], 63-83).

III

Hay por supuesto abundantes pruebas judías. Aun así, en mi opinión, las únicas dos relaciones continuas de los sucesos —el primero y el segundo libros de los Macabeos— no pueden ser tomadas como testimonios contemporáneos de los hechos. El estilo del primer libro de los Macabeos se traiciona a sí mismo como una traducción de un texto hebreo; aparentemente San Jerónimo vio todavía el original hebreo (Div. Biblioth., P. L. 28.556), y Orígenes conoció todavía su título hebreo, que ha llegado hasta nosotros en forma alterada e ininteligible, Sarbethsabanaiel (ap. Euseb, H. E. 6.25.2). El texto se detiene con la muerte de Simón, en 135, y es probable que haya sido escrito bajo su sucesor Juan Hircán, esto es, antes de 104. La fecha de la traducción griega es, estrictamente hablando, desconocida, a pesar de que un terminus ante quem es proporcionado por Flavio Josefo, quien lo usó ampliamente, con la posible excepción de los tres últimos capítulos (un punto que ocupa a Josefo, pero no a la totalidad de I Macabeos). Como la traducción griega es obviamente fiel al original hebreo, la fecha de la traducción es irrelevante para su valor como fuente histórica.

El segundo libro de los Macabeos se presenta como un resumen de un trabajo en cinco libros compuesto por Jasón de Cirene, desconocido de otra manera (2.19-28). No hay razón para dudar de que es correcta esta afirmación. El epítome comienza con dos cartas. La primera carta, de los judíos de Judea a los judíos de Egipto, recomienda la celebración de la Fiesta de la Purificación del Templo y está fechada en 124 a. C. La segunda carta, de Judas Macabeo y el pueblo de Jerusalén a Aristóbulo, “maestro del rey Ptolomeo (Filometor)”, está aparentemente fechada en 164 a. C.; cuenta la historia del fin de Antíoco IV y la institución de la Fiesta de la Purificación del Templo. La primera carta es probablemente muy auténtica, la segunda, posiblemente falsificada y propuesta para reforzar la primera carta. Nada pudo haber impresionado más favorablemente a los judíos de Egipto que una carta de Judas Macabeo en persona al muy respetable escritor egipciojudío Aristóbulo, quien volverá a presentarse en nuestra historia. Si el compendiador agregó las dos cartas a su resumen de la historia de Jasón, su epítome debe estar fechado después de 124 a. C. La única posibilidad es la suposición de que un

interpolador posterior agregara las dos cartas al epítome de Jasón. A pesar de que la teoría de una tercera mano —el interpolador del compendiador de Jasón— ha sido propuesta muchas veces —y aun recientemente por Diego Arenhoevel, en su excelente libro Die Theokratie naeh dem I. und II. Makkabäerbuch— nunca la he encontrado apoyada por suficientes pruebas.

Sólo sé de una razón seria para suponer interpolaciones en el presente texto de II Macabeos. Es el verso 10.1, en donde Judas Macabeo es llamado , sin el artículo precedente, mientras que en otros 19 pasajes es precedido por el artículo. Este argumento lingüístico es, sin embargo, menos notable en un examen más profundo. La expresión en la cual aparece sin artículo es "Macabeo y sus seguidores", que no tiene paralelo en los otros 19 casos en donde es precedido por el artículo. El único pasaje semejante es el 8.1, donde el texto dice , "Judas el Macabeo y sus seguidores". Aquí el nombre está sin artículo, justo como está sin artículo en 10.1. No sé de ninguna investigación concienzuda sobre el uso del artículo con nombres personales en II Macabeos. Hasta futuras investigaciones, no puedo considerar la palabra en 10.1 como inconsistente con el lenguaje del resto del libro y, por tanto, como prueba de interpolación.

La interpretación obvia del segundo libro de los Macabeos es que su autor estaba interesado en propagar la celebración de la Fiesta de la Purificación del Templo entre los judíos egipcios. Hizo la recomendación de tal celebración resumiendo la historia de Jasón de Cirene —quien da una crónica de los acontecimientos—, a la vez que introduciendo las dos cartas de los judíos palestinos que invitaron a los judíos egipcios a unirse en la celebración. El compendiador mismo pone énfasis en que está escribiendo a cierta distancia de los sucesos, porque concluye su historia con las palabras "desde aquella época la ciudad [Jerusalén] quedó en poder de los hebreos". Si 124 a. C. es el propable terminus post quem para II Macabeos, el terminus ante quem es la ocupación de Judea por Pompeyo. El énfasis puesto en el nuevo Festival de Purificación del Templo favorece una fecha a fines del siglo II a. C. En otras palabras, me inclino a situar tanto al I como al II Macabeos en las últimas décadas del siglo II a. C., alrededor de 40 o 50 años después de la muerte de Antíoco IV, en 164 a. C. Las dos principales fuentes judías fueron escritas cuando Judea se había convertido en un Estado independiente y expansionista. El muy aventurado curso de sus políticas en ese entonces tuvo un pequeño

parecido con la lucha mortal, en términos religiosos, del periodo de Antíoco IV. Debemos tener en mente la posibilidad de que los dos libros reflejen una atmósfera posterior en sus crónicas de sucesos distantes. El primer libro de los Macabeos es una historia dinástica de los asmoneos y presenta una visión incoherente y contradictoria de la política de Antíoco IV. Cuando Antíoco se convirtió en rey, ciertos judíos ilegales obtuvieron permiso para realizar los ritos paganos en Jerusalén: abandonaron la circuncisión y construyeron gimnasios. Después, sin embargo, habiendo invadido Egipto, Antíoco mismo saqueó el Templo de Jerusalén, ocupó el Acra con una guarnición y ordenó a todos los pueblos de su reino renunciar a sus propias leyes. En este punto de la crónica, Antíoco se ha convertido en un heleni zador más allá de Judea, y el grupo helenizante de Jerusalén no tiene ya más ningún papel relevante en la historia. Por contraste, II Macabeos centra su historia consistentemente en los delitos de los judíos helenizantes y en los conflictos entre las diversas facciones judías. Insiste hasta el final en la existencia y las actividades de los oponentes a Judas Macabeo, incluyendo al antiguo Sumo Sacerdote, Alcimo. Le debemos a II Macabeos la información de que tanto el Templo de Jerusalén como el Templo samaritano en monte Garizim fueron transformados en templos griegos (de Zeus Olimpio y Zeus Xenios) y de que el festival a Dionisio era celebrado en Jerusalén. II Macabeos no está interesado en completar el destino del templo samaritano, que debe haber sido indirectamente beneficiado desde la rebelión de Judas Macabeo.

No es sorprendente que la versión de II Macabeos nos llame la atención por ser tanto más consistente como cercana a nuestra propia experiencia. Como es sabido, fue la base de una reconstrucción de los sucesos por V. Tcherikover y E. Bickerman. La existencia de un fuerte partido helenizante en Jerusalén, que solicitó y obtuvo el apoyo del rey seléucida, explica lo que era en términos helenísticos el comportamiento excepcional de Antíoco IV. Más aún, la analogía de los movimientos del siglo xix de asimilación entre los judíos —con el establecimiento de sinagogas reformadas al estilo protestante— crea la suposición de verdad en esta versión. Ciertamente puede darse por sentada la existencia de un partido helenizante en Judea, alrededor de 170 a. C. La cuestión es, sin embargo, si II Macabeos no presenta una gran simplificación de sucesos que nos lleva a falsas analogías. II Macabeos no es un libro para ser usado sin algún escrutinio más atento. Puede decirle a sus lectores que Antíoco IV prometió, en peligro mortal, “que se haría judío y recorrería todos los lugares habitados para proclamar el poder de Dios” (9.17). Debemos volver

ahora a los únicos documentos auténticos que pueden ser fechados entre 167 y 164 a. C., y mostrar el progreso de la persecución: la petición de los samaritanos de Siquem a Antíoco IV, que es registrada por Flavio Josefo (Ant. Jud, 12.258 y ss.) y el Libro de Daniel.

IV

No puedo incluir con certeza ningún Salmo entre los documentos contemporáneos, porque confieso mi incapacidad para fechar con seguridad cualquier Salmo en el periodo macabeo. Ya que no tenemos una crónica contemporánea continua de la persecución de Antíoco IV y de la reacción macabea, no veo cómo podemos decidir si algún Salmo puede ser calificado como macabeo. No hay nada a priori en contra de que cualquiera de los Salmos pertenezca al periodo macabeo. El Rollo de los Salmos Qumrãn ha probado que en el siglo ii, o aun en el i a. C., la colección de Salmos estaba todavía abierta a modificaciones. Pero no podemos esperar que algún Salmo refleje los años de opresión y rebelión como para ser comparable exactamente con la situación descrita desde un punto de vista posterior en los Libros de los Macabeos; y si no podemos usar los Libros de los Macabeos en esta forma, cualesquier términos seguros de comparación son deficientes juntamente. Por ejemplo, uno de los más fuertes candidatos como Salmo macabeo ha sido siempre el 74: "¿Por qué has de rechazar, oh Dios, por siempre, por qué humear de cólera contra el rebaño de tu pasto? Acuérdate de la comunidad que de antiguo adquiriste". La situación aquí presupuesta es un santuario en llamas, con ruinas perpetuas y símbolos gentiles. Como el salmista no menciona la destrucción de la ciudad o la deportación del pueblo, el contexto difícilmente puede ser la destrucción de Jerusalén en 586 a. C. Pero la descripción no corresponde tampoco a lo que se nos ha dicho en los Libros de los Macabeos sobre la profanación del Templo en 167 a. C., cuando sólo la habitación de los sacerdotes fue destruida y sólo las rejas quemadas (I Mac. 4.38; II Mac. 1.8; 8.33), en tanto que el gran suceso no mencionado en el Salmo, fue "el santuario desolado, el altar profanado". En el siglo v d. C., Teodoreto sintió la dificultad cuando, en su admirable análisis, vio en este Salmo una profecía del incendio del Templo de Tito (P. G. 80.1453). O el Salmo da una versión de los sucesos de 167, o se refiere a algún otro problema que no ha dejado rastro en nuestra tradición; por ejemplo, durante las guerras de los sucesores de Alejandro, al final del siglo iv.

Se nos ha dejado, por lo tanto, con sólo dos muestras seguras de testimonios contemporáneos para la situación religiosa del periodo de persecución: como lo he dicho, el Libro de Daniel y la petición de los

samaritanos de Siquem, quienes querían dedicar su templo a Zeus, y más precisamente a Zeus Helenio (Jos. Ant. Jud. 12.258 y ss.). Los samaritanos suplicaron al rey sirio que los disociara de los judíos, que fueran considerados sidonios, y que se diera a su dios el nombre de Zeus Helenio:

Ahora has tratado con los judíos como su maldad lo merece, pero los oficiales del rey, en la creencia de que nosotros seguimos las mismas prácticas que ellos, por emparentar con ellos, nos están involucrando en cargos similares, mientras que somos sidonios de origen, como lo evidencian nuestros documentos de Estado. Por lo tanto, te solicitamos, como nuestro benefactor y salvador, ordenar a Apolonio, gobernador del distrito, no molestarnos en manera alguna, ya que somos diferentes de ellos, tanto en raza como en costumbres… y solicitamos que el templo sin nombre sea conocido como el de Zeus Helenio [Ant. Jud. 12.260 y ss.]

Este texto confirma ciertos aspectos de la situación descrita por II Macabeos. Así como el Templo de Jerusalén fue nombrado después Zeus Olimpio, el santuario sobre el monte Garizim había de ser llamado después Zeus Xenios (6.1-2). Los samaritanos querían ser tratados como sidonios, así como los habitantes de Jerusalén eran tratados ahora como antioqueños. No puedo aceptar la teoría de M. Delcar de que estos sidonios de Siquem eran fenicios reales, no samaritanos (Zeitschr. Deutsch. Palästina-Ver., 78 [1962], 2, 4-48). No vale la pena discutir la diferencia entre el documento de Josefo y II Macabeos sobre el nombre que el templo samaritano iba a tomar: Zeus Helenio, de acuerdo con una fuente, Zeus Xenios, de acuerdo con la otra. Lo que el documento samaritano agrega a II Macabeos es que los samaritanos solicitaron al rey el nombre de su templo. No sólo no hay prueba allí de que los habitantes de Jerusalén hicieron lo mismo, sino que la petición de los samaritanos implica claramente que ellos no hicieron eso. La solicitud samaritana fue un intento por prevenir al rey y por evitar la extensión de las medidas antijudías a los samaritanos. Lejos de ser hecha según el modelo de una petición de helenizantes de Jerusalén, la petición samaritana excluye la existencia de un modelo judío. Para afinar el punto, el documento samaritano invalida la teoría de que los judíos helenizantes tenían la palabra decisiva para convencer a Antíoco IV de transformar el Templo de Jerusalén en un templo a Zeus Olimpio.

Esta conclusión es confirmada por el Libro de Daniel. El Libro de Daniel, como sabemos, dedica su segunda mitad —esto es, capítulos 7-12 en la Biblia hebrea— a visiones en las que Antíoco IV es fácilmente reconocible. En la visión de las Cuatro Bestias, en el capítulo 7, Antíoco "Tratará de cambiar los tiempos y la ley", y su régimen durará "por un tiempo y por tiempos y por medio tiempo" (7.25): quizá tres años y medio. El capítulo 8 revela que la profanación del Templo durará 2300 "tardes y mañanas" (8.14), que puede ser interpretado como 2 300 días o como 1150 días. Como el templo fue profanado, de acuerdo con la cronología más probable, alrededor de diciembre de 167, y reconsagrado alrededor de diciembre de 164, debemos suponer que la inter-pretación correcta de Daniel es la segunda, que viene a ser alrededor de tres años, la cual está en concordancia aproximada con el "por un tiempo y por tiempos y por medio tiempo" del capítulo previo. El bello capítulo 9 es mucho más difícil desde el punto de vista de las especulaciones cronológicas, porque es una reinterpretación de "setenta años" por la devastación de Jerusalén, deJeremías (9.2): pero en 9.27 parece haber una reafirmación del periodo de tres años y medio por la suspensión del servicio del Templo. Finalmente, se asienta una vez más que el tiempo de persecución es "Un tiempo, tiempos y medio tiempo" (12.7), esto es, tres años y medio, en la visión de los dos ángeles que concluye el libro. La predicción se hace más precisa equiparándola a 1290 días y después añadiendo otros 45 días (12.11-12) —para desesperanza del intérprete moderno, pero probablemente para la satisfacción completa de los lectores contemporáneos que leen la profecía precisamente cuando ésta se ha cumplido. A riesgo de ser tratado como un terrible simplificador, me aventuro a afirmar que el autor de Daniel 7-12 evidentemente estaba escribiendo, o al menos dando los últimos toques a sus profecías, inmediatamente después de la reconsagración del Templo (¿en diciembre de 164?). Él no sabía aún, como lo sabemos ahora gracias a la lápida cuneiforme B. M. 35603, que Antíoco IV había muerto en Persia pocos días o semanas antes de la fecha probable de la reconsagración del Templo (A. J. Sachs y D. J. Wiseman, Iraq., 16 [1954], 212). En su intento por hacer una auténtica profecía, el autor de Daniel —o al menos su segunda parte— predijo que Antíoco IV iría hacia su muerte en una nueva guerra contra Egipto, y más precisamente, "entre el mar y el santo monte de la Tierra del Esplendor" (11.45), esto es, entre el Mediterráneo y Jerusalén. Eso no sucedió.Como profeta, Daniel tenía sus limitaciones. A pesar de que supo de la intervención de Roma en 168 a. C., que salvó a Egipto de ser conquistado por Siria, profetizó otra guerra entre

Egipto y Siria, como si los romanos no hubieran intervenido otra vez. Estaba tan absorto en la rivalidad entre Egipto y Siria, que atribuyó, comparativamente, poca importancia al hecho de que la monarquía seléucida tenía todavía un gran interés en la meseta irania (véase, sin embargo, 8.5). Todo esto redujo el horizonte de sus visiones. Pero dentro de sus propios términos de referencia, estaba bien informado y era muy dedicado. Tenía el conocimiento de las relaciones dinásticas entre Seléucidas y Ptolomeos, que era necesario para un observador judío. Lo que es característico de su interpretación es que no atribuyó ninguna importancia al movimiento macabeo. Puede haber una alusión a esto en 11.34: "Cuando sucumban, recibirán poca ayuda; y muchos se unirán a ellos traidoramente". En este caso, resta importancia a Judas y sus seguidores al referirse a ellos como a "poca ayuda", y aun sugiere que algunos de estos seguidores se habían unido a las filas no porque creyeran en su causa, sino bajo falsas pretensiones. Daniel admitió, en efecto, la presencia de un partido helenizante. La confesión de pecados en el capítulo 9, aunque concebida en términos tradicionales, debe tener un significado para el presente. En el capítulo 9.27, debe haber aun una alusión a un acuerdo entre Antíoco y los helenizantes ("Él concertará con muchos una firme alianza durante una semana"). Pero la impresión que un lector imparcial de Daniel recibe es que él no atribuye más importancia a los helenizantes que a sus rivales, los seguidores de Judas Macabeo. Él ve a Jerusalén en el contexto de la batalla entre Siria y Egipto, y más generalmente, dentro del marco de los reinos originados por las conquistas de Alejandro. La presente batalla entre Egipto y Siria asume a sus ojos proporciones apocalípticas. Siria, o más bien Antíoco, corrompe el Templo de Jerusalén en la víspera de una guerra final que le dará la victoria sobre Egipto, pero la cual pronto será seguida por la redención de los judíos y por el Juicio Final: "Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán, unos para la vida eterna, otros para el oprobio, para el horror eterno" (12.2).

Por supuesto, es muy difícil para nosotros conformarnos con una perspectiva así. Pero debemos enfatizar que Daniel es la única prueba contemporánea de la parte judía: nos da lo que al menos un judío pensó que era la situación alrededor de 164 a. C., inmediatamente después de la reconsagración del Templo, pero antes de que fuera conocida la muerte de Antíoco IV. No es la perspectiva de un hombre que es dominado por el miedo y el odio hacia los helenizantes. Hay un dominio extranjero que trajo consigo impurificación: la impurificación está por encima, y el Juicio Final está al alcance de la vista. En efecto,

la teología del fin de los días es demasiado vaga: Daniel no parece esperar la resurrección universal de la muerte.

El Libro de Daniel nos dice algo sobre la visión interna que incitó a los enemigos de Antíoco IV a enfrentar batalla y martirio. Tampoco el Libro de Daniel está necesariamente solo en esta perspectiva. Si el capítulo 90 del Enoch etíope fue escrito antes de la muerte de Judas Macabeo, como parece ser probable, contiene un mensaje semejante. Dios mismo erige una nueva Jerusalén, y una figura como de mesías aparece al final, "la oveja que se convirtió en un gran animal y tenía grandes cuernos negros sobre su cabeza". El Libro de los Jubileos, si es que fue escrito alrededor de 120 a. C., confirma las mesiánicas expectativas de esa época. I y II Macabeos perdieron el sentido apo calíptico de la batalla. Pero la resurrección a un Reino Mesiánico está implicada con seguridad en las palabras de la madre de los Siete Mártires, en II Macabeos: "No temas a este verdugo, antes bien mostrándote digno de tus hermanos, acepta la muerte, para que vuelva yo a encontrarte con tus hermanos en el tiempo de la misericordia". Así, el Libro de Daniel proporciona la primera sugerencia de esa interpretación apocalíptica de las luchas contemporáneas, que habría de ser rasgo común de las posteriores rebeliones de los judíos contra el gobierno extranjero. El Mesías apareció, como todos sabemos, bajo la protección de Cuspio Fado y Antonio Félix, y Josefo los despreció como hombres que engañaron y defraudaron al pueblo con su pretensión de haber recibido de Dios, en el desierto, señales de libertad (Jos. Ant. Jud. 20.97 y ss. y 20.167 y ss.; Bell Jud. 2.258 y ss.). El Rollo Qumrãn sobre la Guerra entre los Hijos de la Luz y los Hijos de las Tinieblas —cualesquiera que sean su fecha y su propósito— es la más idiosincrática formulación de esta clase de interpretación apocalíptica de una situación política. Más tarde IV Esdras, que fue escrito alrededor de 100 d. C., contenía visiones de la era mesiánica en el mismo contexto de la lucha antirromana. Muchos rabinos esperaban un Mesías después de la destrucción del Segundo Templo, y el más grande de ellos, Rabino Akiva, encontró su Mesías en Bar Kochba, bajo Adriano; no obstante, es muy dudoso si el mismo Bar Kochba reclamó una categoría mesiánica. Después de Bar Kochba los rabinos tuvieron buenas razones para volverse sospechosos de cualquier movimiento apocalíptico en el judaísmo. Pero nosotros podemos ver ahora que la interpretación apocalíptica de la historia surgió de la confrontación con los griegos, alrededor de 165 a. C. Si bien II Macabeos revela un aspecto verdadero de las actividades de Antíoco IV, al poner énfasis en la cooperación de los judíos helenizantes, ésta no es toda la verdad.

V

Pero el fin del mundo no sucede siempre que la gente lo espera. Los judíos tuvieron que encarar el mundo como estaba, y el mundo era aquel donde las costumbres griegas prevalecían y los procónsules romanos hacían la ley. Por tratar de combinar un gobierno teocrático, al viejo estilo judío, con un principado según el modelo helenístico, los asmoneos se encontraron envueltos en más dificultades y contradicciones que las ordinarias. Trataron de extender el territorio de su Estado, lo que quizá fuera esencial para su sobrevivencia. Pero se sintieron incapaces de admitir gentiles como subordinados, y por lo tanto se vieron embarcados en una política de conversiones forzadas que finalmente dieron por resultado el ascenso del pobremente judaizado Herodes el Idumeo al trono de Jesuralén. Mientras una amplia tolerancia de diferentes opiniones caracterizó el pensamiento religioso judío, como durante el siglo i a. C., los conflictos entre líderes políticos y religiosos, especialmente de la convicción farisaica, fueron devastadores. El juego diplomático requirió conocimiento del modelo griego y observancia de las convenciones griegas. La primera embajada judía a Roma bajo Judas Macabeo parece haber incluido al historiador Eupólemo, quien escribió una historia de los judíos en griego, y sostuvo que los fenicios, y consecuentemente los griegos, habían aprendido el arte de escribir de Moisés (cf. Lib. I Mac. 8.17).

El eslabón familiar entre los judíos y los espartanos no fue inventado por los asmoneos. Obligado a huir de Jerusalén, aproximadamente en 168, el Sumo Sacerdote Jasón eligió ir a Esparta, evidentemente porque la leyenda de que los espartanos eran parientes de los judíos había adquirido ya aceptación general (II Mac. 5.9). Pero tocó en suerte a los asmoneos explotar esta leyenda para obtener respetabilidad política. Después de todo, se dijo que los espartanos eran parientes de los sabinos, quienes habían dado muchas esposas y algunos reyes a los romanos. El Libro primero de los Macabeos cita una carta de Jonatán Macabeo a los espartanos, que probablemente es auténtica (12.6), y una carta de los espartanos a su sucesor Simón, la cual es auténtica con certeza (14.20). Una carta del rey Areios de Esparta a los judíos, que fecharía el descubrimiento de la relación familiar en la primera mitad del siglo III a. C., fue probablemente falsificada para proporcionar un antecedente de la correspondencia

auténtica del siglo II (cf. 12.7).

Algunas de estas operaciones diplomáticas sólo pueden haber sido realizadas para gratificación de los judíos mismos. I Macabeos contiene, como todos sabemos, uno de los más notables encomios a Roma en toda la Antigüedad; éste refleja mejor que cualquier página de Polibio la forma en que el hombre común se maravilló de la ascención del poder romano, desde España hasta Asia Menor (cap. 8). Fue escrito originalmente en hebreo, y por lo tanto, no para la lectura de los gentiles. Pero ¿el gentil lo leería aun en la traducción del arameo hablado por judíos mesopotámicos?

En términos de organización política y económica, los judíos estaban ciertamente más helenizados después de la revolución macabea, que antes de ésta. Pero cada una de las principales sectas judías de Palestina desarrolló un estilo de vida que, a su manera, mantuvo la helenización en la super-ficie. Una nueva devoción a la Ley (ya sea escrita u oral), una creciente regulación escrupulosa de los deberes religiosos, una más intensa meditación sobre las relaciones entre Sabiduría Divina y flaqueza humana, y finalmente una intermitente, pero muy real, expectación por los disturbios de la Era Mesiánica, redujo el efecto de las costumbres extranjeras. El helenismo no representó por más tiempo un peligro mortal.

Es notable que los judíos palestinos transmitieran el nuevo vigor de su fe a aquellos judíos que no habían tomado parte en la revolución macabea y que bien pudieron haber reaccionado desfavorablemente a ella. Este aspecto de la vida intelectual judía nunca ha sido tratado con la atención que merece. Como dije antes, la unidad del judaísmo había sido cuestionada desde la época de Alejandro. Fue defendida mediante el cuidadoso trabajo misionero, mediante libros de edificación y mediante la práctica de las peregrinaciones a Jerusalén. Pero el peligro de desintegración se volvió mucho mayor después de la proclamación de un Estado judío independiente en Palestina. Empero, Jerusalén consiguió seguir siendo el centro de la religión judía. Fácilmente pudo haber sido de otro modo. Los judíos mesopotámicos estaban unidos todavía a los judíos palestinos por una lengua común, a pesar de que el arameo hablado por los judíos palestinos debe haber presentado considerables diferencias con el arameo hablado por judíos

mesopotámicos.

Pero los judíos mesopotámicos tenían una firme tradición de lealtad a los Seléucidas, mientras que los judíos palestinos se habían convertido en parte del Estado sirio hasta aproximadamente 200 a. C. Los Seléucidas usaron gustosamente a los judíos mesopotámicos como soldados, y la contribución de los judíos babilonios en la defensa de su ciudad durante un ataque enemigo fue considerada por el autor de II Macabeos tan famosa que no juzgó necesario especificar las circunstancias (8. 20). Los judíos mesopotámicos no tomaron parte en la rebelión macabea y aparentemente no fueron afectados por ésta. Unas cuantas décadas después, se volvieron más remotos aún, cuando pasaron, con la totalidad de Mesopotamia, a estar bajo el control de los partos. Las fuentes son extrañamente silenciosas en los primeros 100 años de los judíos mesopotámicos bajo el gobierno parto. Sólo Plinio el Viejo interrumpe el silencio diciéndonos que un "Zachalias Babyloniensis" —seguramente un judío llamado Zacarías— escribió un libro dedicado a Mitrídates (¿Eupator?) sobre la influencia de piedras preciosas en el destino humano: esto debe haber sido escrito en griego (N. H. 37.60.169). Sin embargo, hay un episodio que es suficiente para mostrar que los judíos babilonios no fueron expulsados. Aproximadamente en 30 a. C., un joven humilde de Babilonia causó impresión a los grandes rabinos de Jerusalén. Shemayah y Abtalión se dijeron uno al otro (de acuerdo con la crónica talmúdica) "Este hombre merece que el Sabat sea profanado en su nombre" (b. Yoma 35b). Fue Hillel quien —como dice el Talmud en alguna parte—, como Esdras, vino de Babilonia y restableció la Tora.

Los judíos de Egipto representaron un problema mucho más formidable. Ellos hablaban un lenguaje diferente, tenían su propia Biblia y pensaban de manera diferente. Alrededor de 160 a. C., un pensador original había surgido de entre ellos, Aristóbulo, quien dio una interpretación alegó-rica de la Biblia y preparó el terreno a Filón. Es difícil entender por qué Clemente Alejandrino lo llamó peripatético (Strom. 1.72.4), pero quizá el punto importante es que él fue asignado a una escuela filosófica, porque esto era verdaderamente inusual para un judío del siglo II a. C. Aristóbulo citó a escritores griegos —auténticos o falsos— para fundamentar la verdad de la Biblia y la dependencia de los griegos con respecto a la sabiduría judía. Arguyó, en particular, que Platón pudo haber conocido la Tora, porque había una traducción más antigua que la patrocinada por Ptolomeo

Filadelfo. Aristóbulo fue, sin embargo, también el primero en dar autoridad a la tradición de que la traducción de los Setenta fue debida a la iniciativa de Ptolomeo Filadelfo y su consejero Demetrio Falero. Casi seguramente él escribió su libro, que fue dedicado a Ptolomeo Filometor, antes de la publicación de la Carta de Aristeas y puede, en efecto, haberla inspirado.

La Carta de Aristeas, con su determinante proclamación del valor sagrado de la Versión de los Setenta es, por supuesto, otra impresionante indicación del grado de independencia que habían alcanzado los judíos egipcios en su vida religiosa. No pienso ni por un momento que la Carta de Aristeas deba ser tomada como un Rollo Festivo, algo como el Libro de Ester, para ser leído en las sinagogas alejandrinas cada año, el día en que (como lo sabemos por Filón) los judíos alejandrinos conmemoraban la traducción (De vita Mosis 2.41). Para omitir otras objeciones, la Carta está muy lejos de tal propósito. Pero la Carta vino a ser la crónica oficial de la traducción. Como lo muestran tanto Aristóbulo como Seudo-Aristeas, los judíos alejandrinos eran enteramente devotos de sus reyes ptolemaicos y mostraban algo como patriotismo egipcio. Sabemos que otro historiador judío egipcio del siglo II a. C., Artapano, hizo de Moisés el creador del culto egipcio a los animales (Eus. Praep. Evang. 9.27.4); aseveración que causó gran pena a estudiosos verdaderamente respetables del siglo xix, como J. Freudenthal (Alexander Polyhistor, 143-174) y A. von Gutschmid (Kl. Schriften II, 184); que los convenció de que ésta sólo podía venir de un judío que trataba de pasar por gentil.

Otro documento muy característico de este autocentrado judaísmo egipcio se encuentra probablemente en la historia de José y Asnat. Esta historia, cuyo original está en griego, gozó de inmensa popularidad entre cristianos desde la Antigüedad tardía hasta finales de la Edad Media, en una serie de traducciones vernáculas que incluye etíope, armenio, antiguo eslavo y Middle English.* Los modernos estudiosos de los clásicos la olvidaron. Pero en los últimos 20 años se ha puesto en boga otra vez, al menos en círculos esotéricos. Los estudiosos de los clásicos han supuesto, de repente, que José y Asnat puede ser quizá la más antigua novela griega existente. Estudiosos del Nuevo Testamento la han encontrado significativa para el problema de la naturaleza de la última Cena. Y más generalmente, los investigadores de símbolos han encontrado un nuevo texto para

interpretarlo en su propio nivel. El carácter del libro y el problema de la fecha son, ciertamente, inseparables. Pero primero debo aclarar que comparto la opinión de la mayoría, de acuerdo con la cual el texto griego es de autor judío, no cristiano. Cuando la opinión de la minoría incluye los nombres de Erik Peterson y Arthur Darby Nock, uno tiene que proceder, por supuesto, con cautela. Pero ninguno de ellos ha argumentado realmente el caso para una novela cristiana, sin un modelo judío, para repetir la formulación de Nock (Essays II, 900 n. 14; cf. E. Peterson, Enciclopedia Cattolica, s. v. Aseneth). El hecho simple sigue siendo que el libro cuenta la historia de la conversión de una niña egipcia al judaísmo, y toda su teología y fantasía es, sin lugar a dudas, judeo-helenística. El Libro del Génesis en la Biblia común nos despierta curiosidad sobre la misteriosa Ashat, hija de PotiFeva, sacerdote de On (Heliópolis), quien fue dada como esposa por Faraón a José y le dio dos hijos, Manasés y Efraím (41.45; 41.50-52). ¿Qué tan hermosa fue Asnat? Y ¿por qué José se casó con una gentil? Esto fue un excelente punto de partida para un judío que quería reafirmar los viejos lazos de los judíos con Egipto y, al mismo tiempo, hacer proselitismo entre sus vecinos. Asnat es presentada como una extrema belleza convertida al judaísmo en las más románticas circunstancias. El hijo de Faraón trata de raptarla con la ayuda de Dan y Gad, pero por supuesto el complot (en el cual judíos y egipcios tenían la culpa) es descubierto. El hijo de Faraón es muerto casi accidentalmente, y José recibe la corona de Faraón.

Como lo mostró el profesor G. D. Kilpatrick, en un artículo pionero, el judaísmo es presentado como una religión misteriosa (Expository Times, vol. 64 [octubre de 1952], 4-8). Asnat es iniciada en el judaísmo al consumir un panal milagroso —evidentemente el maná bíblico—. El prosélito no requiere ser sometido al bautismo por inmersión, un rito que se da por sentado en el Mishnah y que creó diferencias en asuntos de detalle entre las escuelas de Shamai y Hillel, esto es, en el siglo I d. C. (G. F. Moore, Judaism III, 109). No hay alusión a gobierno extranjero o a la cristiandad. La atmósfera total es la del siglo II o I a. C., cuando los judíos se sintieron bien afianzados y poderosos en la tierra de Egipto. El lenguaje, que se emparenta con el de la Versión de los Setenta, confirma esta impresión.

Existían todas las condiciones necesarias para que las fuertes idiosincrasias del judaísmo egipcio derivaran en separatismo religioso. En efecto, algún tipo de intento fue hecho en esta dirección, porque el

Sumo Sacerdote Onías, o su hijo, fundaron, después de escapar de Jerusalén a Egipto, un templo en Leontópolis, que fue destinado a rivalizar con Jerusalén. Esta escisión fue un fracaso en general. Paradójicamente, su origen pales-tino puede haber limitado su atractivo para los judíos egipcios. El templo sobrevivió hasta que los romanos lo cerraron, en 73 d. C., pero representó poco problema. En cualquier caso, los judíos palestinos mantuvieron y reforzaron hábilmente sus lazos con Egipto, enviaron sus libros a Egipto, y aseguraron la aceptación de los nuevos festivales establecidos en Judea. La actitud relativamente tolerante que habían adoptado hacia sus propias diferencias religiosas en Judea, puede haberlos ayudado en Egipto también. El Libro 3 de los Libros Sibilinos es un texto difícil de analizar porque fue recopilado a finales del siglo i a. C., si no es que posteriormente, de material perteneciente a los 150 años previos. Pero yo consideraría muy probable que algunas secciones hayan sido escritas por un judío alejandrino para apoyar la rebelión macabea, alrededor de 160-150 a. C.

Vemos un ejemplo de los métodos de los judíos palestinos en las dos cartas que forman el prefacio a II Macabeos. II Macabeos mismo puede haber sido destinado a los judíos egipcios, y la traducción de I Macabeos al griego debe haber servido al mismo propósito. También vemos que otros textos fueron traducidos al griego y difundidos en Egipto desde Palestina. El Libro de Ben Sira fue traducido al griego por su nieto después de 132 a. C., y el libro de Ester fue traducido con agregados de Lisímaco, hijo de Ptolomeo de Jerusalén, en el cuarto año del reinado de Ptolomeo y Cleopatra, esto es, probablemente en 78-77 a. C.

La misma Carta de Aristeas confirma el prestigio de los judíos palestinos en Egipto, porque presenta la traducción de los Setenta como obra realizada por judíos palestinos, e incluye una pintura idealizada de la ciudad de Jerusalén y su Templo. El Rollo del Templo, recientemente descubierto, arroja probablemente nueva luz sobre este aspecto de Aristeas. Debemos aguardar, por supuesto, la publicación del Rollo por el profesor Yigael Yadin, antes de aventurar comentarios. Pero lo que él mismo nos ha dicho en comunicaciones preliminares muestra que el Rollo presenta un anteproyecto para un Templo perfecto y una perfecta administración judía proveniente de Dios, quien habla en primera persona (C. R. Acad. Inscript. [1967], 607-619). El texto, que se dice pertenece al siglo II o I a. C., es, por lo

tanto, la contraparte hebrea de la descripción helenística del Jerusalén ideal en Aristeas. Conforme al estado actual de nuestro conocimiento, es igualmente posible considerar el Rollo del Templo como una reacción al modelo helenizado para la vida judía, como la Carta de Aristeas, o ver la Carta de Aristeas como el equivalente helenístico de un texto sectario hebreo, como el Rollo del Templo.

Con el propósito de evitar la fragmentación del judaísmo, y especialmente la separación de los judíos egipcios, los judíos palestinos mantuvieron la puerta abierta a los intercambios con la cultura griega circundante. La nueva experiencia de los judíos palestinos de defender su propia herencia del intento de helenización en casa, tuvo una influencia favorable en lo que los judíos escribieron en griego. Gran parte de los escritos helenístico-judíos del siglo i a. C. y del siglo i d. C. tiene mayor dignidad y profundidad que los apologéticos del siglo precedente. Las falsificaciones históricas triviales dejaron de ser la más importante producción literaria. La Biblia (como anteriormente lo podemos observar en Aristóbulo) fue tratada con más seriedad. Tampoco podemos separar de este propósito lo que se convirtió en cristiano, como son las cartas de San Pablo. Es característico, en efecto, que en algunas de las mejores obras, como la Sabiduría de Salomón, los Salmos de Salomón y la Asunción de Moisés, se presenta el problema respecto a si el texto original estaba en hebreo o en griego.

VI

En un aspecto sin embargo —y éste será mi último punto—, lo que siguió siendo helenístico en la cultura judía posmacabea demostró ser desastroso. Como todos los demás miembros de la comunidad helenística, los judíos aprendieron muy poco y demasiado tarde acerca de los romanos. A juzgar por el encomio de Roma en I Macabeos, estaban atrozmente desinformados aun sobre los detalles más obvios de la Constitución romana. I Macabeos parece creer que los romanos estaban gobernados por un magistrado anual, que el Senado se reunía diariamente y que no había facciones en Roma. El Rollo de la Guerra de los Hijos de la Luz muestra ciertamente algún conocimiento del ejército romano y sus tácticas, pero aun con la ayuda del ejemplar comentario del profesor Yadin (Oxford, 1962) es difícil decir si el autor del Rollo entendió la guerra romana. En cualquier caso, el Rollo debe pertenecer al siglo i después de Cristo.

La ignorancia judía del latín fue ciertamente más que recíproca respecto de la ignorancia romana del hebreo. Pero los romanos del siglo i a. C. prestaron gran atención a los judíos. Como lo hemos visto en el caso de los celtas, y lo veremos en el caso de los iranios, fueron ayudados por los eruditos helenísticos. La exposición autorizada del judaísmo para el lector romano del tiempo de Pompeyo debe haber sido la digresión sobre los judíos de Posidonio. Posidonio informó de las historias antijudías que circulaban entre los seléucidas, y aparentemente tenía una opinión pobre de los judíos contemporáneos. Pero, a juzgar por lo que debe derivarse de él en Diódoro y Estrabón, abrigaba un profundo respeto por Moisés, su legislación y sus seguidores. No hay razón para atribuir parte de la sección de Estrabón sobre los judíos a una fuente judía, como dudosamente lo sugirió A. D. Nock (Essays II, 860-866). Posidonio parece haber transmitido su respeto por el monoteísmo noicónico judío a Varrón (Agust. De civ. dei 4.31), quien es explícito en esta cuestión. Por otra parte, Roma había estado atenta a algunos de los violentos ataques contra los judíos, que están tipificados en el libro Contra los judíos, de Apolonio Molon, aparentemente un pionero en este género (Jos. c. Apion. 2.79; 145-148; Eus. Praep. Ev. 9.19). Molon fue embajador en Roma y transmitió a su discípulo Cicerón sus sentimientos y algunos de sus argumentos. La posición de otros escritores paganos del siglo i

respecto de los judíos no puede ser establecida con igual claridad. Éste es el caso de Teucro de Cizico, quien escribió seis libros de historia judía y otros libros sobre Mitrídates Eupator (274 T I Jacoby). Uno quisiera saber si fue un escritor prorromano o antirromano.

Pero ninguna duda subsiste con respecto al más erudito de estos escritores paganos sobre el judaísmo: el milesiano Alejandro Polihistor. Fue un esclavo, quizá prisionero de guerra, que obtuvo su libertad de Sila y trabajó por largo tiempo en Roma para producir compilaciones monumentales sobre las naciones del Cercano Oriente, por no mencionar otros trabajos eruditos. Parece claro que fue alentado por sus patrones romanos para reunir información sobre los nuevos países abiertos a la conquista y la influencia romanas por Sila y sus sucesores. Su compilación sobre los judíos incluyó una extensa selección de las fuentes judías y samaritanas en griego, y parece haber sido admirablemente objetivo dentro de sus propios términos de referencia. Los escritores cristianos lo apreciaron. No podemos decir si fue leída por los romanos que acabaron con el reino de Siria y volvieron a Judea en una dependencia romana. Pero Pompeyo supo cómo sacar provecho de las facciones, las costumbres y los tabúes judíos. Había sido informado.

Cicerón habló de los judíos como de una “natio nata servituti”. Estaba, en realidad, repitiendo un juicio de Apolonio Molon (Josefo, c. Apionem 2.148) cuya falsedad había sido demostrada por la defensa judía de su Templo contra Pompeyo. Pero el éxito de la política cultural de Roma otorgó credibilidad a la mentira de Cicerón.

* Middle English: inglés hablado entre los siglos XII y XVI. [T.]

VI. IRANIOS Y GRIEGOS

I

Tales cosas deben ser dichas junto al fuego en tiempo de invierno, cuando un hombre se reclina completamente harto sobre un suave sofá, bebiendo el dulce vino y comiendo guisantes tiernos; tales cosas como: “¿Quién y de dónde eres tú? Y ¿qué edad tienes, buen hombre?, ¿qué edad tenías cuando los medos vinieron?” [Jenófanes (fr. 18 Diehl = 22 Edmonds).

La llegada de los medos a Jonia —esto es, la conquista de Harpagos el Medo, en nombre de Ciro el Persa, alrededor de 545 a. C.— fue el comienzo de una nueva era para Jenófanes de Colofón. Él mismo había abandonado su ciudad natal siendo joven, a consecuencia de ese suceso. A la edad de 92 años todavía vivía, alrededor de 472 a. C. La conquista persa del reino de Lidia involucró de una u otra forma a todos los griegos del Asia Menor. Los griegos habían cruzado espadas con los asirios y habían tenido problemas con los egipcios, pero nunca habían vivido dentro de un gran imperio; al menos no después del Imperio hitita, del cual no recordaban nada. El régimen lidio había sido fácil de aceptar, ya que Lidia fue pronto dominada por la cultura griega, abierta a comerciantes, artistas, soldados y oráculos griegos. Ciro fue tan trascendental para los griegos como lo fue para los judíos, a pesar de que las razones fueron diferentes.

Los estudiosos de la filología comparada quieren que busquemos los contactos entre iranios y griegos en tiempos más remotos. E. Benveniste ha argumentado que las palabras Mãda y Pã.rsa no pudieron haberse convertido en griego en Mēdos y Pĕrsēs después del final del siglo X a. C., cuando la transición de la ā original griega a la ē jónica, y el acortamiento de la ē larga original ante un grupo de consonantes dejó de operar (La Persia e il mondo greco-romano, Atti del Covegno Acc. Lincei 1965 [1966], 479-485). Se ríamos transportados a un periodo más remoto aún de relaciones entre Grecia e Irán con la palabra para la rosa —rhodon—, cara a Homero y presuntamente a sus maestros de poética, ya que trata la ‘ ‘ como una fórmula venerable. Se dice que la rosa es un regalo de Irán en la Edad del Bronce.

El pobre historiador, quien no sabe nada de las relaciones entre Grecia e Irán antes del siglo vi, sólo puede informar. Tiene ya alguna dificultad en comprender por qué medism debía indicar simpatía para los persas en el siglo v, cuando los medos habían sido súbditos de los persas por lo menos durante 60 años. Debemos recordar el señalamiento de Estrabón (15.3.23, Loeb, p. 735):

Los persas, de entre todos los bárbaros, llegaron a ser los más famosos entre los griegos porque ninguno de los demás [pueblos] bárbaros que gobernaron Asia gobernó a los griegos; ni estuvieron familiarizados estos pueblos con los griegos, ni aun los griegos con los bárbaros, excepto por corto tiempo, de oídas lejanas. Homero, sea como fuere, no conoció tampoco nada sobre el Imperio de los sirios, ni sobre el de los medos; ya que de lo contrario, desde que nombra la Tebas egipcia y menciona su riqueza y la de Fenicia, no habría pasado por alto, en silencio, la de Babilonia, Nino y Ecbatana.

La sucesión de acontecimientos entre la conquista persa de Lidia, alrededor de 546, y la rebelión jonia contra Persia, en 500 a. C., debe haber ocupado la mente de cualquier griego de Asia Menor, y quizá de cualquier otro griego. Pocos años después, una nación casi desconocida anteriormente ocupó Babilonia, se vio envuelta en una desafortunada guerra contra una fabulosa reina del Lejano Oriente (que terminó en la muerte de Ciro), y ocupó Egipto. Cambises llegó a ser famoso por su impiedad, los magos se rebelaron, y se dijeron extrañas historias sobre su líder. Finalmente Darío, quien salió victorioso contra los magos, puso a su ejército en peligro en otra extravagante empresa contra los escitas, en el sur de Rusia; y de alguna manera resurgió con su reputación seriamente menoscabada.

Pronto los griegos fueron involucrados prácticamente en todos los niveles en el proceso de expansión del Estado persa. De acuerdo con un relato de un historiador helenístico, Agatocles de Cizico, Ciro el Grande dio varias ciudades de Asia Menor a su amigo Pitarco por Cizico —un precedente para el regalo hecho por Artajerjes a Temístocles (472 F 6 Jacoby)—. El ateniense Milcíades, como gobernante de los quersonesos de Tracia, se encontró a sí mismo

vasallo del Gran Rey y uno de los comandantes de los contingentes griegos en la expedición escita; los tiranos establecidos por los persas en las ciudades jónicas estaban, por supuesto, en la misma posición. La caída de la tiranía de Polícrates —con el subsecuente gobierno persa en Samos— fue el fin de uno de los más brillantes centros de la vida intelectual griega en el siglo vi, y claramente indicaba que el mar Egeo se había convertido en una zona de influencia persa.

A un capitán marino griego o medio griego, que escribió en griego, Escílax de Carianda, se le confió la exploración del río Indo y la ruta marítima desde la boca del Indo a Suez. Arquitectos, escultores y canteros griegos trabajaron para construir Pasargadas, Susa y Persépolis. A pesar de que los detalles son inciertos, y hay un elemento de subjetividad en la evaluación de la contribución de los griegos en estos trabajos, su participación es segura (G. Gulline, La Parola del Passato, 142-144 [1972], 13-39). Giovanni Pugliese Carratelli ha publicado recientemente una inscripción de finales del siglo vi, de uno de los picapedreros que sirvió en las construcciones de Persépolis. La inscripción dice: , “Yo pertenezco a Pitarco” (East and West, 16 [1966] 31-32). Pitarco debe haber sido un contratista griego. Como Pugliese Carratelli prudentemente señala, puede ser una simple coincidencia que el nombre de Pitarco sea idéntico al del hombre de Cizico, quien fue amigo de Ciro. Este Pitarco parece haber tenido pronto problemas con sus subordinados: él o su familia pueden haberse mudado al negocio de la construcción en Persépolis. Los griegos también ayudaron a transportar materiales para construcción a Susa bajo Darío; no obstante, no sigo a S. Mazzarino en su aventurada teoría de que los jonios, y más precisamente los milesios, estaban encargados regularmente de la navegación que iba de Babilonia a Susa (La Persia e il mondo greco-romano, 75-83). Probablemente los griegos recuperaron la palabra paradeisos para indicar el jardín de caza o cercado, de estos primeros contactos con la arquitectura y el paisaje iranios (la palabra apareció primero en Jenofonte, entre las fuentes existentes).

Nada se conserva de las crónicas de los reyes compuestas por los persas. La historiografía privada del tipo griego no parece haber existido en Persia; o al menos no deja huella directa o indirecta. Quizá los tres elementos de la educación persa —montar a caballo, tirar recto y decir la verdad— no eran favorables para la formación de historiadores. Lo que llamamos la tradición sobre Persia es, en gran

medida, la tradición de súbditos o enemigos de Persia. Pero hay serias limitaciones aún para nuestro conocimiento de las reacciones griegas respecto a Persia. Casi nada se conserva del periodo anterior a la rebelión jónica. Ciertamente, los textos que nos han sido transmitidos reflejan una situación completamente diferente: una situación en la cual los persas son militarmente inferiores a los griegos y han sido ya vencidos en Maratón y Salamina. Lo que fue escrito antes de 500 a. C. por Escílax y quizá por Hecateo de Mileto ha desaparecido. Tampoco sabemos lo que Frínico dijo en su tragedia sobre la toma de Mileto, que fue realizada antes de la batalla de Maratón y, por lo tanto, en un momento de profunda depresión para los griegos.

Pero queda, por supuesto, la posibilidad de que el pensamiento religioso persa influyera en los inicios de la filosofía griega en este mismo periodo, entre 550 y 500 a. C., cuando nadie en Grecia cuestionaba, o parecía cuestionar, el nuevo poder gobernante. Aquellos que han sostenido que Ferécides de Siros, Anaximandro, Heráclito y aun Empédocles derivan algunas de sus doctrinas de Persia no siempre están conscientes de que la situación política era favorable para tales contactos. Pero esto no se puede decir del profesor M. L. West, el último que ha sostenido los orígenes iranios de la filosofía griega. Con certeza él sabe que si hubo un tiempo en el que los magos pudieron exportar sus teorías a un mundo griego preparado para escuchar, éste fue la segunda mitad del siglo vi. a. C. Indudablemente es tentador explicar ciertos aspectos de los inicios de la filosofía griega a través de las influencias iranias. La repentina elevación del Tiempo a dios primitivo, en Ferécides; la identificación del Fuego con la Justicia, en Heráclito; la astronomía de Anaximandro, que sitúa a las estrellas más cercanas a la Tierra que la Luna; éstas y otras ideas nos traen a la mente teorías que nos han ense ñado a considerar zoroastrianas, o en todo caso persas, o por lo menos orientales.

Sin embargo, sabemos menos aún sobre zoroastrismo aqueménida de lo que sabemos sobre el pensamiento presocrático. Debemos forzar las pruebas, hasta cierto punto, si queremos sostener la dependencia de los presocráticos de los magos, o aun genéricamente, del pensamiento oriental. Gracias al doctor Gersevitch, estamos seguros ahora de que Zurvān existió como un dios del Tiempo a finales del siglo vi a. C. (Studia classica et orientalia A. Pagliaro oblata II [1969], 197; Trans. Philol. Soc. [1969] 165-200). Pero todavía tengo que encontrar un paralelo oriental exacto para la frase inicial del libro de Ferécides:

“Zas y Cronos han existido siempre, y así Ctonie, y Ctonie recibió el nombre de Ge cuando Zas le dio su Tierra como un presente” (Diels-Kranz.[6] 7 fr. 1).

Hay una sola consideración que me hace dudar en este juego de búsqueda de los orígenes zoroastrianos del pensamiento griego. Si no sabemos mucho sobre los presocráticos, por lo menos sabemos que sus antiguos lectores encontraron a cada uno de ellos muy diferente de los otros. Si todos ellos habían sido inspirados por los magos, habría menos variedad de problemas y soluciones. Hasta donde podemos ver, no hay una inspiración religiosa común detrás de los primeros filósofos griegos. Donde la sugerencia de influencia es más enérgica, como en el caso de Ferécides de Siros, la contaminación del enfoque mitológico y cosmogónico es más evidente. Éste es el juicio de Aristóteles: “desde los teólogos ‘mixtos’, aquellos que no dicen todo en forma mítica, como Ferécides y algunos otros, y también los magos, nombran al primer generador la mejor cosa” (Metaph. 14.1091 b 8). Por supuesto, puede ser significativo que el padre de Ferécides tuvo el nombre bárbaro de Babys, pero cualquier cosa puede ser significativa donde nada es seguro; aun la carta falsificada de Darío a Heráclito, invitándolo a la corte persa. Hubo un tiempo, no hace mucho, en el que lo que Eliano Var. Hist. 12.32 dice sobre Pitágoras portando los pantalones, fue tomado como prueba de sus relaciones iranias (W. Burkert, Weisheit und Wissenschaft [1962], 135; 178 n. 18).

Concluiré esta sección con una historia preventiva. En 1923, Albrecht Götze publicó su famoso artículo “Persische Weisheit in griechischen Gewande” (Zeitschrift für Indologie und Iranistik, 2, 60 y ss.). Ahí se produjo por fin una muestra de evidencia definida de una doctrina irania llegada a Grecia. En el tratado hipocrático De hebdomadibus, publicado por primera vez en 1853 por Littré, en una versión latina muy alterada, hay una teoría sobre la correspondencia entre las partes del cuerpo humano y las partes de la totalidad del mundo. Götze mostró que esta historia hubo de encontrarse también en el Greater Bundahishn, un trabajo cosmológico zoroastriano del siglo IX d. C., que se supone que se remonta a las secciones perdidas del Avesta. Götze trató el trabajo hipocrático como “un excéntrico conjunto en Hélade” que había venido de Irán. Naturalmente R. Reitzenstein tomó esto como una confirmación de sus teorías sobre los orígenes iranios de la cosmología griega (Studien zum antiken Synkretismus [1926], 119 y ss.); y casi todos estaban felices. Treinta años después, el

profesor J. Duchesne-Guillemin mostró la ineficiencia de todo el artículo de Götze en Harvard Theological Review, 49 (1956), 115 y ss. y, habiendo cambiado las modas, casi todos estaban felices otra vez. En 1962, uno de los más grandes iranistas vivo, R. N. Frye, simplemente declaró, en la misma revista, que con la desaparición de la prueba del De hebdomadibus, nada había quedado de la teoría de las influencias iranias en el pensamiento griego antes de Alejandro (55, 261-268). Cuando en 1965 la Accademia dei Lincei organizó el exitoso simposio sobre La Persia e il mondo greco-romano, el Zeitgeist ya no se movía en la misma dirección. Duchesne-Guillemin se retractó de su refutación a Götze, como lo podemos leer en las contribuciones al simposio publicadas. Ahora piensa que la coincidencia no pudo ser casual y que un doctor griego que operaba en Persia había recordado una teoría persa, en el siglo v o iv a. C. Sin embargo, en 1971 M. L. West, en su muy completo análisis sobre la cosmología de De hebdomadibus (Classical Quarterly, 65, 365-388), se mostró otra vez escéptico respecto a que tenga una influencia oriental directa. Como dice: “La idea básica de un paralelismo entre el mundo y la forma humana… bien puede haber venido a Grecia desde el Oriente, en el siglo vi. Después de eso, sin embargo, es suficiente para dar cuenta del fenómeno un desarrollo independiente” (p. 387).

II

Después de la victoria sobre los persas, se reflexionó más sobre las causas de la superioridad militar de los griegos. La línea de explicación prevaleciente la atribuía al amor griego por la libertad, y esto, a su vez, hace surgir el problema de si la autoconfianza, la valentía y la independencia de acción griegas, etc., eran debidas a factores climáticos, institucionales o raciales. Poetas, historiadores y filósofos griegos reflexionaron acerca de estos problemas, y sus conclusiones (como están formuladas en Los persas de Esquilo, en Herodoto y en el hipocrático Aire, agua y lugares) son un primer documento de la naciente nueva ciencia griega de la etnografía. Explicaciones más simples estuvieron circulando obviamente y han dejado su huella en nuestras fuentes, por ejemplo, el truco de Temístocles con el crédulo rey persa, que Esquilo debe haber considerado suficientemente auténtico como para merecer mención (355 y ss.). No me sorprenderé si el famoso error cronológico de Ctesias, de poner la batalla de Platea antes que la batalla de Salamina (Persic. 25), no fue otra versión popular destinada a simplificar la historia de la guerra: una batalla en territorio beocio, entre Termópilas y Salamina, acabaría con mucho del encanto de las proezas navales de los atenienses. Ctesias, siendo completamente indiferente a la libertad griega y quizá proespartano, no tendría ninguna dificultad en aceptar tal versión. Pero ni aun las reflexiones de Esquilo y Herodoto estaban exclusivamente centradas en la oposición entre el amor por la libertad de los griegos y la propensión a la esclavitud de los persas. Después de todo, como dijo Esquilo, Asia y Europa eran hermanas. Siempre hay una buena razón para tomar a las hermanas de Los persas 11. 185-186 por Persia y Grecia, que serían sustentadas por las dos jóvenes mujeres, Asia y Hélade, del vaso de Darío (finales del siglo IV: C. Anti, Archeol. Class., 4 [1952], 24-45). En Esquilo, Darío piensa en términos universales y atribuye la derrota, no a la superioridad de los griegos, sino a la transgresión de la ley divina. Predica la doctrina de hybris, que a nosotros nos puede parecer muy griega; pero para Esquilo y Herodoto ésta era objetivamente verdadera, y por lo tanto, accesible a cualquier hombre sabio, griego o no. Por extravagantes que se haga aparecer a los persas en Esquilo, no son bárbaros consumados, como los egipcios de Las suplicantes. Más enfático aún que Esquilo, Herodoto respeta a los persas y los considera capaces de pensar como griegos. Cuando

registra el extraño comportamiento de Jerjes hacia el cuerpo muerto de Leónidas, pone énfasis en que esto fue una excepción: "los persas son, entre todos los hombres que he conocido, los que más honran a los valientes guerreros" (7.238). Cree que los lidios y los griegos se buscaron la ira de los persas con su provocativa conducta. Es notorio que no simpatiza con la rebelión jónica. La victoria de los griegos, y sobre todo, el coraje de los atenienses, lo forzaron a reconocer una profunda diferencia entre persas y griegos. Era una ventaja ocuparse de isegoria con igual libertad de expresión, y sentir como un hombre libre, no como esclavo: "y está probado, no de una sino de muchas maneras, que isegoria es algo bueno" (5.78). Pero su pensamiento está básicamente dirigido al mutuo entendimiento entre griegos y persas. Los sabios entre los persas comentan irónicamente, para el evidente gozo de Herodoto, que los griegos eran tontos por hacer la guerra para vengar el rapto de una mujer —y esto fue la guerra de Troya— (1.4). Herodoto declara, muy significativamente, que los persas son capaces de discutir los méritos relativos de la democracia, oligarquía y la monarquía como cualquier sofista griego bien entrenado (3.80-82): "Después que costeando el Asia llegó Mardonio a Jonia, hizo lo que aquí referiré y que parecerá maravilloso a aquellos griegos que no quieren admitir que Otanes declaró en la asamblea de los siete persas que debía instituirse una democracia en Persia" (6.43). Los estudiosos modernos no se han sorprendido menos que los auditorios de las conferencias de Herodoto de que pudo atribuir tales ideas helénicas a los persas. Pero aun un estudioso con un oído tan fino como K. Reinhardt difícilmente era capaz de distinguir entre cuentos persas auténticos y cuentos atribuidos a los persas por los griegos ("Hero-dots Persergeschichten", en Vermächtnis der Antike, 2ª ed. [1966], 133-174). Los criterios generales de discriminación son más útiles a veces que los refinados análisis literarios. A. Demandt observó recientemente que los monumentos persas representan al rey con sus orejas descubiertas, mientras que en la iconografía griega el rey persa se muestra con sus orejas cubiertas. De manera que la historia herodotea de cómo Faidimia desenmascaró a Seudo-Esmerdis al descubrir, no sin riesgo personal, que tenía orejas mutiladas, tiene sentido sólo dentro de la tradición iconográfica griega (Iranica Antiqua, 9 [1972], 94-101): un molesto reparo para aquellos que, como yo, habían tomado este fragmento de Herodoto como una típica historia oriental. Sin embargo, Herodoto mismo no se habría molestado por la pericia iconográfica del profesor Demandt. Gustaba de cierto grado de confusión. Informó que los jonios salvaron al Imperio persa al rehusar hacer causa común con los escitas, al final de la expedición de Darío: agrega que los escitas definieron a los jonios "como los más fieles de los esclavos y los más sentimentalmente

apegados a sus amos" (4.142). El último capítulo de la obra de Herodoto recuerda la elección de Ciro el Grande: "señorear una tierra árida antes que cultivar un vergel y sembrar para otros como esclavos" (9.1.22). El lector está obligado a recordar que Demarato había explicado a Jerjes cómo Grecia, teniendo por compañera la pobreza, había poseído virtud y sabiduría y evitado, en consecuencia, ser gobernada despóticamente (7.102). Memorable como había sido la victoria de los griegos, el Imperio persa no sólo continuó existiendo, sino reteniendo la fuerza moral, de la cual Herodoto sintió que debía hablar.

III

En el periodo entre 411 y 336 a. C., Persia ejerció sobre Grecia mucho mayor presión de la que había ejercido en el tiempo de la supremacía naval ateniense. Persia había recuperado el control de los griegos del Asia Menor y apoyado cualquier ciudad o partido en la Grecia metropolitana que pareciera conveniente. Filipo II de Macedonia imitó visiblemente la máquina administrativa y militar persa en su esfuerzo por transformar la monarquía patriarcal que había heredado, en un largo Estado que se extendía desde Tracia hasta Tesalia y que dominaba gran parte de Grecia. Tracia, bajo un strategos macedonio, parecía una satrapía. Eumenes de Cardia, no obstante ser un buen griego, organizó la administración macedonia según los lineamientos de la administración persa. Arriano afirma explícitamente que Filipo creó un cuerpo de escuderos basado en el modelo persa: como su contraparte oriental, los escuderos tenían que ayudar al rey a subir a su caballo (Anáb. 4.13.1). Por muy distantes que fuesen sus orígenes, los acompañantes de los reyes, los hetairoi en el estricto sentido, se convirtieron en algo similar a los amigos del rey en Persia.

Hay, sin embargo, poca evidencia de que en el siglo iv el sistema imperial persa fuera sometido a un análisis profundo por algún griego. Nuestro gran signo de interrogación es Ctesias, quien escribió no sólo libros generales sobre Persia e India, sino una obra geográfica, un periplous, y un tratado específico sobre los tributos de Asia. Los dos últimos trabajos están perdidos, y los libros sobre Persia e India han llegado hasta nosotros sólo en un sumario bizantino. La tradición indirecta, sin embargo, es considerable: Diódoro y Plutarco, por ejemplo, le deben mucho a Ctesias. Debemos admitir un gran margen de duda; con todo, lo que tenemos es decepcionante. Las crónicas de Ctesias estaban llenas de intrigas de corte, y aun respecto a esto no eran confiables. No hay prueba de que Ctesias tratara de entender a los persas de su tiempo, como lo hizo Herodoto. Ctesias parece ser inferior a Herodoto de la misma manera que su contemporáneo Timoteo es inferior a Esquilo como autor de una obra dramática sobre los persas. Noten que Los persas de Timoteo muestra signos de ambición política y un deseo de complacer a Esparta; Ctesias es llamado philolakon por Plutarco (Artax, 13.4).

Jenofonte, quien citó a Ctesias con respeto (Anáb. 1.8.26-27), no está muy interesado en la sociedad persa de su tiempo, a pesar de que tuvo mucha oportunidad de observarla cuando sirvió en campaña con Ciro el Joven. Jenofonte puede decirnos, por supuesto, que un arquero cretense tenía menos alcance que un persa (Anáb. 3.3.7), y está suficientemente familiarizado con el estilo de los geógrafos como para fijarse en los detalles de una villa que hubiera atravesado: "finas casas, abundantes provisiones, y los habitantes tenían vino en tales cantidades que lo guardaban en cisternas encementadas" (4.2.23). El retrato de Ciro el Joven contiene inevitablemente algunos detalles auténticos de la vida de la corte persa (1.9). Pero hay ya en este retrato de Ciro la tendencia idealizante, la confusión de los aspectos persas específicos que caracterizan la posterior Ciropedia. Como es bien conocido, Jenofonte de hecho transfirió muchas figuras menores de la Anábasis a la Ciropedia. Es irrelevante para nosotros, aunque no carente de importancia en sí mismo, si algunos detalles de la Ciropedia pueden ser interpretados como leyendas persas. Arthur Christensen levanta todo un argumento, obviamente falso, de Ciro el Grande falleciendo en su propia cama, rodeado por su familia, como motivo persa legendario: hay paralelos en Firdausi (Les gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique [1936], 126). Como su compañero socrático, Antístenes, Jenofonte no se propuso escribir la historia de Ciro, sino presentar el retrato de un rey ideal. Para esclarecer el punto, aun para el más inatento lector, Jenofonte añadió un capítulo a su Ciropedia donde explicó cómo y por qué los persas de su propio tiempo eran diferentes de los contemporáneos de Ciro el Grande: la corrupción había tomado el lugar de la austeridad y la virilidad. La autenticidad de este capítulo final, que frecuentemente ha sido cuestionada, parece estar garantizada por diversos aspectos estilísticos y alusiones históricas. Más aún, la misma técnica de oponer la realidad del presente a la idealización del pasado es usada por Jenofonte en su opúsculo sobre la Constitución de Esparta. Esto, sin embargo, no está calculado para dar una caracterización más balanceada de la vida persa como pudo ser observada en el siglo iv. Tener más cobijas sobre el caballo que sobre la cama puede ser un signo de afeminamiento, pero no explicará las rebeliones de los sátrapas.

Yo encuentro muy difícil comprender por qué la severa pero apreciativa actitud hacia el Imperio persa que prevaleció durante el siglo v cedió, en el siglo iv, a una mezcla de idealización de reyes

persas muertos y de charlatanería sobre las intrigas contemporáneas de la corte. La falta de interés en las realidades de la organización política y social persa siguió siendo conspicua en los historiadores que narraron su fin. A juzgar por Arriano, el más famoso libro escrito sobre la campaña de Alejandro no trató ni de evaluar el Estado persa ni de analizar las causas de su colapso. Los historiadores contemporáneos menos serios, como Onesícrito y Clitarco, combinaron variamente la charlatanería de Ctesias con la idealización de la Ciropedia de Jenofonte, y produjeron crónicas sensacionales que ni aun los lectores antiguos pudieron soportar íntegramente. Aludiendo al puesto de Onesícrito como timonel del barco de Alejandro, en el viaje hacia el Indo, Estrabón escribe que podría ser llamado mejor el "jefe timonel de la fantasía" (15.1.28). Como Ctesias, Onesícrito prefirió deleitarse irrefrenado en las maravillas de la India. "Clitarchi probatur ingenium, fides infamatur", dice Quintiliano (10.1.75). Ninguno de los fragmentos de Clitarco, ni ninguna de las secciones del Libro 17 de Diódoro, que razonablemente nos puede conducir hasta él, alude a instituciones persas, aunque sabemos que él describe Babilonia y hace a Alejandro encontrar a la reina de las amazonas (fr. 10; 15-16 Jacoby).

Otros historiadores tienen breves crónicas sobre instituciones especialmente curiosas, o hacen alusiones a ellas: por ejemplo, Políclito de Larisa describe la variedad de los ingresos del Gran Rey (128 F 3 Jacoby), y Cares de Mitilene, los voluptuosos hábitos del Gran Rey (125 F 2). Ellos tenían la intención de entretener.

Esta situación es menos sorprendente si consideramos que Platón y Aristóteles excluyeron de sus libros sobre política el sistema político de los persas. De hecho, las Leyes de Platón, Libro 8.693d, tiene la muy prometedora declaración del ateniense: "Hay dos matrices, como podemos llamarlas, de constituciones, de las cuales puede decirse verdaderamente que se derivan todas las demás; el nombre propio de la una es monarquía, de la otra, democracia. La primera es vista en su perfección entre los persas; la segunda, entre mis propios compatriotas. Éstos son los hilos… con los cuales todas las demás constituciones, hablando en general, están tejidas". Lo que sigue, es, sin embargo, un repudio implícito de la imagen idealizada de Jenofonte de la educación persa, como lo percibe Ateneo (11.505a). Platón negó que ser educado en un harén por mujeres y eunucos pudiera ser algo bueno, y dio como ejemplo para confirmarlo la

corrupción en la Persia de su propio tiempo. Como Isócrates y otros observadores, él había notado, por supuesto, la creciente dependencia del Gran Rey de los mercenarios extranjeros. Pero el Estado persa como un todo no es examinado. Aristóteles, en su Política, se muestra precipitado aun en desechar el despotismo persa. Alude a los reyes de Persia como a tiranos que deben tomar precauciones por su propia seguridad (1284 b 1 1313 a 1338); y ve a los persas, así como a los escitas, tracios y celtas, como una nación en expansión que mantiene el honor de la fuerza militar (1324 b 11). También advierte en un apartado típico que los reyes persas no tocan un instrumento, pero se toca música para ellos (1339 a 34). El imperio persa no fue parte del mundo político. Hasta qué punto figuró Persia en su Nomina Barbarika, su crónica de las instituciones de los bárbaros, es imposible decirlo. Los pocos fragmentos que se conservan hablan sobre carios, etruscos y los antepasados griegos de los romanos.

Tendríamos que formarnos un retrato muy diferente de Aristóteles si el texto arábigo de una carta de él dirigida a Alejandro fuera sustancialmente auténtico. Esta carta, que fue conocida por citas de escritores árabes y judíos medievales, fue publicada en una versión reducida en 1891, por J. Lippert y, en una versión más extensa, en 1970, por Josef Bielawski, con un comentario de Marian Plezia. Independientemente de Plezia, la versión extensa fue estudiada por Samuel Stern en su pequeño libro Aristotle on the World State (1968). Stern se propuso publicar una edición crítica y una glosa del texto más extenso, en colaboración con Oswyn Murray, pero sobrevino su muerte prematura. Su estudio, que se inclina a aceptar la autenticidad de la carta, es más crítico y agudo que el libro de Bielawski y Plezia, ambos resueltos defensores de su autenticidad. Los dos aspectos de la carta que nos conciernen son, primero, el c onsejo a Alejandro para desterrar a Europa, si no a todos los persas, por lo menos a su aristocracia, y segundo, la prefiguración de un Estado universal donde “todos disfruten de seguridad y tranquilidad, dividiendo su día en partes, parte para la salud del cuerpo, parte para educación y atención a esa noble búsqueda, la filosofía” (S. M. Stern, pp. 7-8). Aristóteles favorecería la idea de un Estado universal en términos mesiánicos, pero proseguiría, al mismo tiempo, la línea tradicional de venganza griega contra los persas, al pedir su deportación.

El Aristóteles que hemos conocido previamente admitió sólo una vez, y muy cautelosamente, la posibilidad de la unificación política del

mundo. Lo hizo en el famoso párrafo de la Política 7 (1327 b 29); “la raza griega participa de ambos caracteres, así como geográficamente ocupa la posición media, ya que es tanto espiritual como inteligente; de ahí que continúe siendo libre y teniendo muy buenas instituciones políticas, y siendo capaz de gobernar a toda la humanidad, si consigue la unidad constitucional”. Hay una considerable diferencia entre esta fría, hipotética y aislada declaración y la entusiasta defensa de un Estado mundial del tipo persa, como el sugerido por el nuevo texto. Aun si consideramos la Política 7 como un producto temprano de Aristóteles, y fechamos la carta dirigida a Alejandro después de 330 a. C., deberemos admitir un cambio de pensamiento, del cual las demás obras no preservan prueba alguna. La nueva carta nos recuerda inevitablemente las inscripciones, y a Filón, exaltando los beneficios de la paz augusta. ¿Es esto una ilusión?

La combinación de nacionalismo y cosmopolitismo griegos, característica de la carta, sería compatible, por supuesto, con una fecha del periodo imperial romano. Para citar un ejemplo del lado nacionalista, a Hipócrates se le obliga a dar una respuesta ferozmente patriótica al rey Artajerjes, en un intercambio de cartas. Hipócrates, olvidando su propio juramento hipocrático, dice al rey: “Yo no puedo curar a los bárbaros que son enemigos de los griegos” (Hercher, Epistolographi Graeci, ed. Didot, p. 290). Ésta es una parte de una no vela epistolar corta, que debe pertenecer a la edad romana, porque uno de los individuos involu crados en la correspondencia es llamado Peto. No me sorprendería, por ende, encontrar un falsificador de la era imperial atribuyendo a Aristóteles, en el mismo tono, la patriótica idea de deportar a los persas y la premonición de un Estado universal.

IV

Trivialidades de esta clase deben tener un lugar en nuestra historia, porque son indicativas del modo en que los griegos, por centurias después de Alejandro, continuaron pensando respecto a los persas. El orgullo por las viejas victorias sobre ellos persistió en términos nacionalistas estrechos. Por otra parte, las nuevas versiones de la idea de un Estado universal, propuesta por Alejandro y más tarde por los romanos, rememoran inevitablemente a Persia como antecedente. Pero si los persas de antaño sobrevivieron en la imaginación del hombre helenístico, los persas contemporáneos fueron casi olvidados. Polibio cita palabras que Demetrio de Falero escribió a principios del siglo III a. C.: ¿quién habría creído hace 50 años que "el nombre de los persas habría perecido enteramente, los persas, que fueron amos de casi todo el mundo"? (29.21.4). El contemporáneo de Polibio Agatárquides de Cnido escribió 10 libros sobre Asia que deben haber contenido una extensa sección sobre la Persia aqueménida. Uno puede probar casi matemáticamente que él no pudo haber tenido trato, a ningún nivel, con el Irán de su propio tiempo, el Irán del cada vez más próspero y fuerte Estado de Partia. Sabemos, por supuesto, de los tenaces esfuerzos de los Seléucidas por mantener su dominio sobre la meseta irania, la cual les permitió por sí sola rivalizar con Egipto y Macedonia. Fue probablemente en el reinado de Antíoco IV, en la mitad del siglo II a. C., cuando Ecbatana fue transformada en una polis llamada Epiphaneia (Steph. Byz, s. v. Agbatana). Unos 30 o 40 años más tarde, los Arsácidas de Partia pusieron fin al gobierno seléucida en todas partes de Irán y consolidaron sus fronteras a lo largo del Éufrates. Durante los dos siglos de lucha por el control de las diferentes poblaciones y sociedades de Irán, los Seléucidas deben haber tratado de recoger información sobre ellos. Si así fue, casi nada de esta información se conserva. Los estudiosos modernos tienen que conocer a través de comentarios dispersos en fuentes literarias o de descubrimientos epigráficos que en el siglo i a. C. Antíoco de Comagene estaba orgulloso de considerar al Gran Darío como su antepasado, o que había en Persia un rey o príncipe llamado Artajerjes, quien vivió lo suficiente como para ser registrado entre los Macrobii por Luciano o Seudo-Luciano, 15. Nuestras pruebas pueden engañarnos, pero lo que tenemos indica una profunda indiferencia de los intelectuales helenísticos —aun de los Seléucidas— hacia el resurgimiento de un nuevo Irán, de las ruinas del Irán aqueménida.

Esta falta de interés no fue recíproca. Como sabemos, los partos hicieron lo que pudieron por mantenerse en contacto con el mundo griego. Algunos de sus reyes se llamaron a sí mismos filohelenos, y estaban bien afeitados, al estilo griego. La era seléucida subsistió, y la era arsácida que rivalizó con ésta fue una imitación. Las monedas partas fueron grabadas en griego. Los escribas partos abandonaron el arameo por el griego, como el lenguaje internacional, y los individuos griegos ascendieron alto en la administración del Estado. La carta real a Seleucia del Euleo (Susa) y los poemas griegos del mismo lugar se han convertido en muestra de correcto griego (Suppl. Epigr. Graecum vii, 1-33). El rey Artasvasdes de Armenia escribió tragedias e historias en griego, y la triste historia del fin de Craso está asociada por siempre con la puesta en escena de Las bacantes de Eurípides, en Artaxata (Plut. Crassus 33). No hay duda de que había otra cara del cuadro, que la lenta y complicada transformación del dialecto parto en lenguaje escrito ayudó a encubrir. Leyendas iranias fueron elaboradas y transmitidas a la posteridad; las aventuras de Hércules fueron absorbidas dentro de un contexto iranio e inspiraron algunas de las hazañas del héroe Rostam. El profesor Minorski y su discípulo, el profesor M. Boyce, nos han dado nueva orientación al respecto (citado en A. Pagliaro-A. Bausani, La letteratura persiana [1968], 60; 70).

Pero nosotros debemos limitarnos a la parte griega. Los súbditos griegos de los arsácidas tomaron parte activa en la vida intelectual del país donde vivían; exploraron la tierra y registraron su historia. Lo que aparentemente no hicieron sus antepasados bajo los Seléucidas, lo hicieron ellos bajo los partos. Su ansiedad por obtener la mejor instrucción en griego y la renuencia de buenos maestros a venir hacia ellos está ejemplificada por una historia en Plutarco que conlleva, a pesar de su fama, repetición. El retórico Amfícrates de Atenas fue como conferencista visitante a Seleucia del Tigris, pero cuando se le ofreció una cátedra permanente replicó que una olla no contendría un delfín (Lucullus 22.5).

Apolodoro de Artemisa es el mejor conocido de los escritores griegos de Partia. Fue una de las más importantes fuentes de Estrabón en lo referente a su tierra nativa y debe haber vivido en las primeras décadas del siglo i a. C. F. Altheim pretende que también sea la principal fuente de los libros partos de Trogo Pompeyo

(Weltgeschichte Asiens I [1947], 2-24), pero todo lo que podemos decir es que Trogo debe finalmente haberse provisto de información transmitida por un griego parto de la era de Sila (W. W. Tarn, The Greeks in Bactria and India, 2ª ed. [1951], 45-49). Plinio el Viejo tuvo entre sus fuentes geográficas a Isidoro de Charax, cuyo folleto Descripción de la Partia se conserva todavía: él también fue un greco-parto. Finalmente, el mismo Plinio men ciona a un Dionisio de Charax, quien preparó un memorando para el hijo adoptivo de Augusto, Gayo, con motivo de la misión oriental del año i a. C. (N. H. 6.141).

Las pruebas muestran un estudio exhaustivo de la historia y la geografía partas, realizado por griegos que vivieron en Partia, y también indican que los romanos lo explotaron para llegar a conocer a los partos. El desastre de Carres les había dado una lección. No por azar lo que tenemos sobre los partos está principalmente en Estrabón y Trago, dos escritores de la era de Augusto, cuando Roma tuvo que decidir si vivir con los partos. Los romanos necesitaron el consejo de los etnógrafos griegos para tratar con los partos, así como necesitaron su conocimiento para establecerse en Galia y España. La única diferencia es que no había etnógrafos griegos residentes en Galia o España; tuvieron que traerse de otros centros griegos. Para Partia, los romanos no tuvieron necesidad de importar griegos. El paralelismo se refuerza cuando advertimos que Posidonio fue un estudioso de las relaciones partas tan conspicuo como lo fue de la vida celta. Muchos de sus libros de historia están dedicados a las relaciones entre Partia y los Seléucidas, y la brillantez con la que presentó la vida y los modales partos marcó el estilo de sus ensayos celtas. Aquí otra vez es Ateneo quien reconoció que las páginas de Posidonio contenían material para una antología. Uno sólo puede lamentar que haya limitado su antología a los hábitos de los banquetes partos. Seguramente había cosas más importantes en Posidonio, pero la escena de la comida formal en la corte parta es suficiente: “El hombre que goza del título de amigo del rey no tiene otra participación en su mesa que sentarse sobre el suelo mientras el rey se reclina por encima de él sobre un alto sofá. Come al estilo del perro lo que el rey le arroja”. (4.152f-153a; 87 F 5 Jacoby).

Los romanos estudiaron a los partos seriamente, y usaron historiadores y geógrafos griegos para proveerlos de la información necesaria. Esto explica, por cierto, por qué la única información confiable sobre la

situación religiosa en Irán durante el periodo helenístico se encuentra en Estrabón Libro 15. Lo que los hombres instruidos de Alejandría y Atenas escribieron sobre los magos, para el consumo griego, fue, como pronto veremos, ilusión. Hay un curioso apéndice a esta historia. Flavio Josefo, quien evidentemente había advertido el interés de los romanos en los partos, prometió repetidas veces proporcionar más detalles sobre ellos y los últimos Seléucidas, en sus Anti-quitates judaicae. Aparentemente, nunca cumplió sus promesas; cerca de 10 veces dijo “como lo hemos expuesto en alguna parte”, pero el “alguna parte” se convierte en ninguna parte. La solución más simple es suponer que se propuso escribir una historia de los últimos Seléucidas y de los partos, pero no vivió lo suficiente para hacerlo. Una historia de Partia fue escrita no mucho tiempo después por Arriano, el historiador de Alejandro Magno.

V

Los griegos helenísticos que vivían fuera de Partia no parecen haber tenido nunca un interés intelectual serio en lo que estaba sucediendo en Partia; se interesaron en un pensamiento incorpóreo, sin ninguna relación con la realidad política o social. Lo que circuló en el mundo helenístico bajo los nombres de Zoroastro y de sus magos fue una mezcla de algo de información genuina con mucho de imaginación arbitraria. Grupos de iranios que vivían en Asia Menor han sido considerados responsables de al menos algunas de las doctrinas que pasaron bajo el nombre de los magos. Esto no es imposible. Estrabón (15.3.15, p. 783), Dión Crisóstomo (36.39) y Pausanias (5.27.5) afirmaron, todos más o menos explícitamente, haber encontrado magos del Occidente. Los persas, como los judíos, pueden haber disfrutado escribiendo lo que ellos suponían que sus vecinos griegos estarían ansiosos por escuchar. Pero los orígenes y el desarrollo de la leyenda occidental sobre la sabiduría persa tienen poco que ver con esta diáspora persa en el Occidente. Los orígenes se remontan a la segunda mitad del siglo v a. C., cuando Janto el Lidio habló de Zoroastro y lo situó 6000 años atrás. Janto se refirió también a los magos sin relacionarlos, aparentemente, con Zoroastro (F. Gr. H. 765 F 31-32 Jacoby). Como Janto también habló de Empédocles (fr. 33), y Empédocles dejó un poema inconcluso sobre las guerras persas (Dióg. Laerc, 8.57), se ha supuesto, con más fantasía que necesidad, que Empédocles también habló de Zoroastro. Herodoto, por supuesto, supo de los magos como de una tribu meda, pero no menciona a Zoroastro; y mago era un término común en el griego del siglo v para designar a un curandero. En Ctesias, Zoroastro se convirtió en rey de la Bactriana, rodeado por magos, y Trogo Pompeyo repitió todavía esta historia al final del siglo i a. C. (Justino l.1.9). Las alusiones a Zoroastro deben haberse convertido en lugar común con los historiadores del siglo iv. Teopompo supo que Ormuz y Ahrimán tendrían que gobernar el mundo por 3000 años cada uno, antes del comienzo de la era de oro, en la cual los hombres perderán sus sombras (115 F 65 Jacoby). Dinón, el historiador de Persia, relacionó etimológicamente a Zoroastro con las estrellas (690 F 5 Jacoby). Pero fue Platón quien definitivamente puso de moda la sabiduría persa, no obstante que el lugar preciso de Platón en la historia es ambiguo y paradójico. Platón parece no haber mencionado nunca a Zoroastro. La aparición de Zoroastro en el Alcibiades Maior (122a) es sólo uno de

los muchos argumentos que hacen este diálogo casi seguramente falso. Es además muy dudoso si Platón quiso que el mito de Er fuera tomado como un mito oriental genuino; pero la fama de las relaciones de Platón con Caldea y los magos surgió. El Academicorum Index Herculanensis, que pertenece a finales del siglo i a. C., tiene un caldeo en el lecho de muerte de Platón (ed. Mekler, p. 13), mientras que Séneca sabe que algunos magos se encontraban en Atenas cuando murió Platón (ep. 58-31). El irónico epicúreo Colotes, quien vivió dos generaciones después de Platón, se mofa de sus pretendidas adopciones de Zoroastro (Proclo, In Rempubl. 2.109 Kroll), lo que indica que la relación era una opinión bien establecida alrededor de 280-250 a. C. Para entonces, la Academia se había interesado cada vez más en la sabiduría oriental. Era natural, por lo tanto, preguntarse si Er era Zoroastro —una cuestión que fue discutida en la Antigüedad, como lo sabemos por Proclo—. Entre los discípulos directos de Platón, Filipo de Opunto, si es que él es el autor de la Epinomis, y Hermodoro escribieron sobre teología astrológica y misticismo; Heráclides Póntico dio el título de Zoroastro a una obra —quizá un diálogo— destinada a expresar su desacuerdo con Platón en puntos de filosofía natural (Plut. Adv. Colot. 14.1115A); Eudemo supo de la importancia de Tiempo en las doctrinas de los magos (Bidez-Cumont, Les Mages Hellenisés II, 69 n. 15). Aristóteles nunca escribió el libro sobre los magos que se le atribuyó; fue quizá el trabajo del peripatético Antístenes del siglo ii. Pero parece haber ubicado a Zoroastro 6000 años antes de la muerte de Platón (Plin. N. H. 30.3), una fecha que es atribuida también a Eudoxo, a pesar de que Eudoxo murió antes que Platón; otro ejemplo de lo poco confiable que puede ser la información sobre este asunto. No tenemos, sin embargo, una razón particular para dudar de que Aristóteles consideró a los magos más antiguos, y por lo tanto presuntamente más respetables que los sacerdotes egipcios. Su discípulo y amigo Aristóxenes, quien vino originalmente de círculos pitagóricos, supo que Pitágoras había sido discípulo del caldeo Zaratas: otra versión del nombre Zaratustra (fr. 13 Wehrli). Ésta es la prueba más antigua que conozco, para la total confusión entre sacerdotes caldeos y magos (las dudas de F. Jacoby, F. Gr. H. 273 F 94, me parecen injustificadas). Por el siglo i a. C., cuando probablemente fue escrito el seudoplatónico Axiochus, era usual atribuir a un mago el tipo correcto de información sobre el Otro Mundo. Poco después Filón, en su mínimo tratado judaico, Quod omnis probus liber sit (11. 74), pudo referirse a las doctrinas persas sobre las virtudes de Dios como a algo que todos debían conocer.

He retenido atrás, tanto como pude, el nombre de Eudoxo, porque es

tan poco lo que uno puede decir honestamente sobre el hombre a quien se ha otorgado un papel central en introducir una cultura persa apolítica y medio fantástica entre los griegos. Eudoxo vivió por 16 meses en Egipto, aparentemente con una recomendación del rey Agesilao de Esparta al rey Nectanebo; pero nunca visitó Persia. Su familiaridad con el pensamiento zoroastriano parece haber estado limitada a gene-ralidades sobre el conflicto entre bien y mal. Cicerón lo trató como una gran autoridad en astrología, pero lo que sabía exactamente es un misterio. Obras sobre presagios circularon bajo su nombre, y Sexto Empírico conoció una de ellas (Adv. Mathem. 5.1.). Se le atribuyó un calendario con información meteorológica. Tenemos mucho que andar todavía antes de que podamos convencernos de que Eudoxo es el gran orientalizador descrito por Werner Jaeger y, después de él, por Cumont y Bidez.

Lo que parece haber ocurrido es que el nombre de Zoroastro, como el de Hermes Trismegisto, se convirtió en el centro de atracción para cualquier tipo de especulación que tuviera algo que ver con astrología, el más allá y, más generalmente, los misterios de la naturaleza. No pude trazar una línea divisoria entre lo que se pensó que era egipcio y lo que se pensó que era caldeo, aun en la forma mezclada en la cual caldeo y zoroastriano se convirtieron en sinónimos. Pero especulaciones novedosas ganaron prestigio gracias a la admiración académica y peripatética hacia la sabiduría de Zoroastro y, sin lugar a dudas, mezclaron ideas platónicas con aquellas que se supusieron orientales. Plinio dice que Hermipo, un estudioso peripatético que vivió aproximadamente en 200 a. C., “comentó hasta dos millones de versos que dejó Zoroastro, además de completar índices a sus varias obras” (N. H. 30.4). Conocemos a Hermipo como biógrafo. No tiene la reputación de ser el más escrupuloso erudito de su tiempo; pero escribió un libro sobre los magos y tiene una determinada teoría sobre los orígenes orientales de la sabiduría griega; pensó, por ejemplo, que Pitágoras se había apropiado de las doctrinas de judíos y tracios (Josefo c. Apion. 1.165). La información acerca de los 2000000 de líneas —esto es, 800 volúmenes— debe venir de Hermipo mismo. Tómese como sea, debe significar que al menos unas cuantas obras circulaban en Alejandría, las cuales se presumían zoroastrianas. No se puede esperar mucha ayuda de la historia en el Dînkar (Bidez y Cumont, Mages Hellénisés II, 137) de que “el villano Alejandro, destinado al mal” había traducido el Avesta a la lengua griega. Tampoco pondré mucha fe en el pasaje de Sincelo (271 D, p. 516 Bonn) respecto a que Ptolomeo Filadelfo había traducido libros latinos, egipcios y caldeos para su biblioteca. Sólo sé de una

afirmación seria respecto a que los Gathas se leyeron en el mundo helenístico romano. Ésta fue hecha por David Flusser para Yasna 44.3-5 comparado con un pasaje cristiano en los Oráculos Sibilinos VIII, ll. 439-455 (Numen, Suppl. xxi [1972], 171-175). A pesar de que la similaridad indicada por Flusser es real, sólo prueba que las imágenes religiosas viajan. Pero algunos de los libros que posteriormente circularon bajo el nombre de Zoroastro o de algunos magos pueden haber sido producidos ya antes de la época de Hermipo. Cuatro libros sobre Naturaleza, de Zoroastro, dedicados al rey Ciro, fueron conocidos por Proclo (In Rempubl. 2.109 Kroll). Una edición diferente de este texto le había sido asequible a Clemente Alejandrino (Strom. 5.14.103.2). Cinco libros sobre Astrologumena, de Zoroastro, son mencionados en Suidas. Ninguno de estos libros puede ser fechado con seguridad antes de 200 a. C. Los cuatro libros sobre Naturaleza son, en cualquier caso, un trabajo escrito por alguien que conoció La República de Platón. Las falsificaciones hechas en nombre de Zoroastro y de otros magos deben haber sido frecuentes. Afortunadamente sabemos por Porfirio que Plotino le dio la tarea de demostrar la falsedad de un Apocalipsis atribuido a Zoroastro (Vita Plot. 16); su éxito en encontrar la fecha real del Libro de Daniel debe haber sido el origen de la nueva asignación. Podemos estar seguros de que Porfirio realizó su parte con resultados devastadores. Es claro por Plinio (N. H. 30.8) que él supo de un libro con el nombre del mago Osthanes, y libros posteriores circularon bajo este nombre. Los escritores cristianos Justino y Lactancio citan una profecía bajo el nombre del mago Histaspes. El hecho de que las autoridades romanas prohibieran su circulación es prueba suficiente de que perteneció a las profecías antirromanas características de los siglos II y I a. C. (Bidez y Cumontt, Mages Hellénisés I, 215-217).

Nosotros podemos casi visualizar el nacimiento de una de estas falsificaciones en la composición del Borysthenicus de Dión Crisóstomo, al final del siglo i a. C. Su himno mágico imita quizá algún texto persa, o mejor, seudopersa, y está de alguna manera fundamentado por el bajorrelieve del mitraico tardío de Dieburg, pero, como sabemos, es una creación propia de Dión (A. D. Nock, Essays on Religion and the Ancient World II, 607). Estas falsificaciones dependieron de la teoría de que los pensadores griegos habían aprendido algunas verdades básicas de los sabios orientales, teoría que fue aplicada a Egipto por Hecateo de Abdera alrededor de 300 a. C. (Diódor. 1.96-98) y extendida a todo el Oriente por Soción, el escritor de biografías de filósofos griegos, a quien conocemos como una de las principales fuentes de Diógenes Laercio. Por el tiempo de Soción (200

a. C.), Demócrito se había convertido en otro estudioso consumado de la sabiduría persa; ciertamente se dijo que Jerjes mismo le había dado magos y caldeos como maestros (Dióg. Laer. 9.34). Por otra parte, estas falsificaciones probaron la teoría de donde derivan su existencia. En cierto sentido, no es muy importante si fueron destinadas a ser egipcias o persas. No obstante que las falsificaciones de Hermes Trismegisto indicaron interés en Egipto (o quizá el orgullo nacional de egipcios helenizados), y las falsificaciones de Zoroastro indicaron interés en Persia (o quizá el orgullo nacional de persas helenizados), es probable que los lectores asimilaran a Seudo-Hermes junto con Seudo-Zoroastro, y, ciertamente, con Seudo-Abraham, sin preferencias nacionales. Lo que importaba era la impresión total de la dependencia de la cultura griega de la sabiduría bárbara. Había, además, la implicación adicional de que tal sabiduría bárbara era mejor asimilada en sus fuentes (los seudotextos) que en sus derivados griegos: Zoroastro y Hermes Trismegisto deben haber sido superiores a Platón y Pitágoras, si ellos eran sus maestros.

Se aproximaba la época en que el Numenio pitagórico o platónico de Apamea pudo plantear su pregunta: "¿Qué es Platón, sino un Moisés aticista?" (fr. 10, p. 130 Leemans). Tal pregunta subraya la más obvia consecuencia histórica de la subordinación del pensamiento griego a la sabiduría oriental, esto es, el cambio de la conquista de la verdad a través de la razón a la adquisición de la verdad a través de la revelación. Pero no es esta consecuencia, trascendental sin embargo, lo que me ocupa aquí. Es más bien el proceso que lleva a esta conclusión lo que me gustaría aclarar. Empezamos con los intelectuales griegos afrontando a Persia como un Estado con su propia organización política, su código moral y, vagamente en el trasfondo, su religión. Lentamente, por buenas o malas razones, el interés en la organización política decreció, mientras que el código moral persa fue idealizado más allá de los límites de la credibilidad. El siguiente paso, que es posterior a Alejandro, fue concentrar la atención en la sabiduría de los magos y de su líder espiritual, Zoroastro. Éste llegó a ser un gran maestro sin estorbo alguno, porque nadie se ocupó realmente de saber lo que había sido o lo que había escrito o inspirado en verdad. Este Zoroastro y estos magos fueron, en gran medida, producto de la imaginación de los griegos mismos o de los extranjeros helenizados (quizá relacionados con las comunidades iranias del Occidente). Tienen motivo para reclamar una atención especial, debido a su curiosa relación con los pensadores de las escuelas platónica y aristotélica. Pero, por sí mismas, las falsificaciones zoroastrianas van a unirse a todas las demás

falsificaciones que consuelan y distraen al individuo en el periodo helenístico, dándole nociones de pureza, de vida después de la muerte, de dependencia en las estrellas, y de técnicas mágicas; las falsificaciones zoroastrianas fueron sólo una categoría entre muchas, en el proceso de cambio brusco de los intereses políticos de la Grecia clásica. Detrás de las falsificaciones había, por supuesto, la realidad viviente y poderosa del zoroastrismo genuino, pero las falsificaciones fueron sólo su pálida sombra.

No estoy seguro de que uno pueda calcular las consecuencias de alimentarse de falsificaciones. Pero estoy seguro de que hay una diferencia si una civilización, como la civilización helenística, no sólo pierde fe en sus propios principios, sino que admira sus propias falsificaciones como manifestaciones de una civilización ajena. Esto nunca hubiera sucedido si los griegos hubieran puesto más cuidado en aprender lenguas extranjeras. Si hubieran leído textos babilonios, persas y egipcios en el original, sus reacciones se hubieran dado en un nivel diferente. Los romanos nunca tuvieron el problema de comparar a Pitágoras y Platón con Hermes Trismegisto o Zoroastro, porque no tenían ni a Pitágoras ni a Platón. Pero nunca olvidaron que Persia y, ciertamente, Egipto eran países reales que sufrían problemas políticos. Además, cuando tuvieron que volverse hacia civilizaciones extranjeras escogieron la de los griegos, cuya lengua les era accesible. Finalmente —y esto es curioso también—, sólo hicieron una adquisición en el mercado de ideas persa: ésta fue Mitra. Lo que fue el mitraísmo antes de su romanización es una cuestión en la que no tengo intención de entrar. Pero el mitraísmo romano, con su sistema de colegios, jerarquía de iniciados, la probable ausencia de sacerdotes profesionales, el énfasis dado a la lucha y la victoria, y su tosquedad intelectual, fue exactamente lo opuesto del refinado engaño que los griegos helenísticos practicaron con ellos mismos, cultivando el zoroastrismo. Fue un culto real, y reforzó la lealtad de los soldados, funcionarios y mercaderes al Estado romano. En el Egipto romano hay gran cantidad de pruebas del nuevo culto a Mitra, pero en el Egipto ptolemaico, hasta donde yo sé, la única prueba de una práctica mazdeísta auténtica es el epigrama del siglo III a. C. de Dioscórides, donde un esclavo persa suplica a su amo “no profanar fuego” sobre su cuerpo y no vertir agua sobre su cadáver (Anth. Pal. 7.162). Si Mitra, de acuerdo con Luciano, no hablaba griego (Deorum Concil. 9), seguramente hablaba latín.

Una vez más estamos frente al dilema de la civilización helenística. Tuvo todas las herramientas para conocer otras civilizaciones, excepto el dominio de las lenguas. Tuvo todos los rasgos de una clase alta conquistadora y gobernante, excepto la fe en su propia sabiduría. Muchos de los griegos inclinados a la política escogieron a Roma; muchos de los inclinados a la religiosidad se fueron a una Persia imaginaria y a un Egipto imaginario. Con la decadencia de las fortunas políticas del helenismo, las dudas sobre sí mismos se incrementaron y estimularon a las mentes débiles y a los carentes de escrúpulos a ofrecer salidas fáciles en textos que no pudieron ser genuinos.

Los romanos sacaron ventaja de la cooperación técnica griega para formar su conocimiento de las tierras bárbaras y, finalmente, para conquistar a los griegos mismos. Pero ellos se habían colocado, intelectualmente hablando, en una posición verdaderamente fuerte, al aprender griego y utilizar su conocimiento del griego en la creación de una cultura italiana común en lengua latina. Los griegos exploraron el mundo de los celtas, los judíos, los persas y los romanos mismos. Los romanos conquistaron a los celtas, los judíos y los griegos mismos. Después de haber sido derrotados por los persas y los partos, se ocuparon, con la ayuda de historiadores y geógrafos griegos, de evitar otro desastre, y salieron victoriosos por lo menos durante tres siglos. Tomamos nuestra historia hasta los tiempos de Augusto, y por lo tanto, se supone que no sabemos lo que les pasó tanto a los griegos como a los romanos cuando una nueva secta bárbara decidió predicar en griego a los gentiles. Permítanme concluir aplicando a la civilización helenística las palabras sobre protestantismo que se encuentran en una conferencia de Arthur Darby Nock, el gran estudioso de Cambridge, de quien yo he aprendido la mayor parte de mi tema presente. El helenismo, diría en palabras de Nock, “tuvo que pararse frente al mundo absolutamente sobre sus propios méritos, como un franco y deliberado compromiso entre tradición, o, si lo prefieren, revelación y razón; y cuando se hace un compromiso tal, no se puede gritar ‘Alto’ ” (Essays on Religion and the Ancient World I, 339).

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

GENERAL Y DEL CAPÍTULO I

Leo, F., Geschichte der römischen Literatur I, Berlín, 1913.

Täubler, E., Imperium Romanum I, Leipzig, 1913.

Trüdinger, K., Studien zur Geschichte der griechischrömischen Ethnographie, Basilea, 1918.

Bayet, J., "Les origines de l'arcadisme romain", Mél. Écol. Rome, 38 (1920), 60-143.

Gsell, S., Histoire ancienne de l'Afrique du Nord IV, París, 1920.

Norden, E., Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania, Leipzig, 1920.

Holleaux, M., Rome, la Gèce et les monarchies hellénistiques au IIIe siècle av. J. C., París, 1921.

Cichorius, C., Römische Studien, Berlín, 1922.

Schnabel, P., Berossos und die babylonisch-hellenistische Literatur, Leipzig, 1923.

Kroll, W., “Römer und Griechen”, en Studien zum Verständnis der römischen Literatur, Stuttgart, 1924.

Uxkull-Gyllenband, W., Griechische Kultur-Entstehungslehren, Berlín, 1924.

Meyer, E., Blüte und Niedergang des Hellenismus in Asien, Berlín, 1925.

Schnayder, G., Quibus conviciis alienigenae Romanos carpserint, Cracovia, 1928.

Altheim, F., Griechische Götter im alten Rom, Giessen, 1930.

Hoffmann, W., Rom und die griechische Welt im 4. Jahrhundert (Philologus, Supplbd. 27, I), Leipzig, 1934. 237

Schubart, W., “Die religiöse Haltung des frühen Hellenismus”, en Der Alte Orient, 35, 2 (1937).

Fuchs, H., Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt, Berlín, 1938.

Bickerman, E. J., “Sur une inscription grecque de Sidon”, Mélanges Syriens offerts à M. R. Dussaud I (París, 1939), 91-99.

Norden, E., Aus altrömischen Priesterbüchern, Lund, 1939.

Carcopino, J., “Les origines pythagoriciennes de l’Hercule romain”, Aspects mystiques de la Rome païenne (París, 1942), 173-206.

Vogt, J. (comp.), Rom und Karthago, Leipzig, 1943.

Krattinger, L., Der Begriff des Vaterlandes im republikanischen Rom, Zurich, 1944.

Ninck, M., Die Entdeckung von Europa durch die Griechen, Basilea, 1945.

Altheim, F.; Weltgeschichte Asiens im griechischem Zeitalter I-II, Halle, 1947-1948.

Mazzarino S., Introduzione alle guerre puniche, Catania, 1947.

Gagé, J., ApolIon romain, París, 1955.

Lévêque, P., “Lycophronica”, Rev. Ét. Anc., 57 (1955), 36-56.

Hanell, K., “Zur Problematik der älteren römischen Geschichtsschreibung”, Histoire et historiens dans l’Antiquité, Fondation Hardt Entretiens IV (Vandoeuvres-Ginebra, 1956), 147-170.

Picard, G.-Ch., Le monde de Carthage, París, 1956.

Bayet, J., Histoire politique et psychologique de la religion romaine, París, 1957.

Dunbabin, T. J., The Greeks and their Eastern Neigh-bours, Londres, 1957.

Bowra, C. M., “Melinno’s Hymn to Rome”, Journ Roman Studies, 47 (1957), 21-28.

Stier, H. E., Roms Aufstieg zur Weltmacht und die griechische Welt, Colonia, 1957.

Badian, E., Foreign Clientelae, Oxford, 1958.

Drexler, H., “Iustum Bellum”, Rh. Museum, 102 (1959), 97-140.

Hadas, M., Hellenistic Culture, Nueva York, 1959.

Momigliano, A., “Atene nel III secolo a. C. e la scoperta di Roma nelle storie di Timeo di Tauromenio”, Rivista Storica Italiana, 71 (1959), 529-556 = Terzo Contributo (Roma, 1966), 23-53.

Heinze, R., Vom Geist des Römertums, 3a ed., Darmstadt, 1960.

Latte, K., Römische Religionsgeschichte, Múnich, 1960.

Momigliano, A., “Linee per una valutazione di Fabio Pittore”, Rend. Acc. Lincei, 15 (1960), 310-320 = Terzo Contributo (Roma, 1966), 55-68.

Fraenkel. E., Elementi Plautini in Plauto, Florencia, 1960.

Grecs et Barbares, Fondation Hardt Entretiens VIII, Vandoeuvres-Ginebra, 1961.

Eddy, S. K., The King is Dead: Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism 334-331 B. C., Lincoln, Nebraska, 1961.

Klingner, F., Römische Geisteswelt, 4ª ed., Múnich, 1961.

Nilsson, M. P., Geschichte der griechischen Religion II, 2ª ed., Múnich, 1961.

Oppermann, H. (comp.), Römertum, Darmstadt, 1962.

Knoche, U., Vom Selbstverständnis der Römer, Heidelberg, 1962.

Gabba, E., "Il latino come dialetto greco", Miscellanea di Studi Alessandrini in memoria di A. Rostagni (Turín, 1963), 188-194.

Hellegouarc'h, J., Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République, París, 1963.

Musti, D., "Sull'idea di in iscrizioni greche", Ann. Scuola Normale Pisa, 2, 32 (1963), 225-239.

Waszink, J. H., "Some Observations on the Appreciation of the 'Philosophy of the Barbarians' in Early Christian Literature", Mélanges

Christine Mohrmann (Utrecht, 1963), 41-56.

Calderone, S., Pistis-Fides, Mesina, 1964.

Fraenkel, E., “Zur Geschichte des Wortes Fides”, Rh. Museum, 71 (1916), 187-199 = Kleine Beiträge zur klassischen. Philologie I (Roma, 1964), 15-26.

Fraenkel. E., Kleine Beiträge zur klassischen Philologie ii, Roma, 1964.

Seel,0., Römertum und Latinität, Stuttgart, 1964.

Le rayonnement des civilisations grecque et romaine sur les cultures périphériques (8e Congès International d’Archéologie Classique, París, 1963), París, 1965.

Gabba, E., “Considerazioni sulla tradizione letteraria sulle origini della Repubblica”, en Les origines de la République romaine, Fondation Hardt Entretiens XIII (Vandoeuvres-Ginebra, 1966), 135-169.

Mazzarino, S., Il pensiero storico classico I-III, Bari, 1966.

Klein, R. (comp.), Das Staatsdenken der Römer; Darmstadt, 1966.

Weische, A., Studien zur politischen Sprache der römischen Republik, Münster, 1966.

Wieacker, F., “Die XII Tafeln in ihrem Jahrhundert”, Les origines de la

République romaine, Fondation Hardt Entretiens XIII (Vandoeuvres-Ginebra, 1966), 293-356.

Will, E., Histoire politique du monde hellénistique I-II, Nancy, 1966-1967.

Walbank, F. W., A. Historical Commentary on Polybius I-II, Oxford, 1957-1967.

Haffter, H., Römische Politik und römische Politiker, Heidelberg, 1967.

Oppermann, H. (comp.), Römische Wertbegriffe, Darmstadt, 1967.

Schefold, K., Die Griechen und ihre Nachbarn, Berlín, 1967.

Josifovic, S., “Lykophron”, en Pauly-Wissowa, R. E. Supl. II (1968), 888-930.

Schneider, C., Kulturgeschichte des Hellenismus I-II, Múnich, 1967-1969.

Heurgon, J., Rome et La Méditerranée Occidentale jusqu’aux guerres puniques, París, 1969.

Salmon, E. T., Roman Colonization under the Republic, Londres, 1969.

Peters, F. E., The Harvest of Hellenism, Nueva York, 1970.

Schlumberger, D., L'Orient hellénisé, París, 1970.

Ampolo, C., "Analogie e rapporti fra Atene e Roma arcaica", Parola del Passato, 141 (1971), 443-457.

Deininger, J., Der politische Widerstand gegen Rom in Griechenland 217-86 v. Chr., Berlín, 1971.

Torelli, M., "Il santuario di Hera a Gravisca", Parola del Passato, 136 (1971), 44-67.

Boyancé, P., Études sur la religion romaine (Roma, 1972), 91-152 (sobre fides).

Klose, P., Die völkerrechtliche Ordnung der hellenistischen Staatenwelt in der Zeit von 280 bis 168 v. Chr., Múnich, 1972.

Nock, A. D., Essay on Religion and the Ancient World, Oxford, 1972.

Timpe, D., "Fabius Pictor und die Anfänge der römischen Historiographie", Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (comp. H. Temporini) II (Berlín, 1972), 928-969.

Garbarino, G., Roma e la filosofia greca dalle origini alla fine del II secolo a. C. I-II, Turín, 1973.

Sherwin-White, A. N., The Roman Citizenship, 2ª ed., Oxford, 1973.

Yaron, R., “Semitic Elements in Early Rome”, Daube Noster (comp. A. Watson) (Edimburgo / Londres, 1974), 343-357.

Hahn, I., “Die Hellenisierung Karthagos und die punisch-griechischen Beziehungen im 4. Jahrhundert v. u. Z.”, Hellenische Poleis, II (1974), 841-854.

Momigliano, A., Contributo alla storia degli studi classici (e del mondo antico) I-V en 7 vols., Roma, 1955-1975.

Id., “The Fault of the Greeks”, Daedalus, primavera de 1975, 9-20.

CAPÍTULO II

Fustel de Coulanges, N. D., Polybe, Amiens, 1858.

Norden, E., Agnostos Theos, Leipzig, 1913.

Frank, T., Roman Imperialism, Nueva York, 1914.

Reinhardt, K., Poseidonios, Múnich, 1921.

Mühl, M., Poseidonios und der plutarchische Marcellus, Berlín, 1925.

Reinhardt, K., "Poseidonios über Ursprung und Entartung", Orient und Antike, 6 (1928).

Pasquali, G., "Cesare, Platone e Posidonio", Studi Ital. Fil. Class. n. s. 8 (1931), 297-310 = Pagine Stravaganti I (Florencia, 1968), 332-343.

Pohlenz, M., Antikes Führertum, Leipzig, 1934.

Edelstein, L., "The Philosophical System of Posidonius", Amer. Journ. Phil., 57 (1936), 286-325.

Wilamowitz-Moellendorff, U. von, "Athenion und Aristion", Sitz. Berl. Akad. (1923), 7, 39-50 = Kleine Schriften V, I (Berlín, 1937),

204-219.

Trouard, M. A., Cicero's Attitude towards the Greeks, Chicago, 1942.

Mioni, E., Polibio, Padua, 1949.

Gigante, M., "La crisi di Polibio", Parola del Passato, 16 (1951), 33-53.

Klotz, A., "Die Benutzung des Polybios bei römischen Schriftstellern", Studi Ital. Filol. Class, 25 (1951), 243-265.

Ziegler, K., "Polybios", en Pauly-Wissowa, R. E. 21, 2 (1952), 1440-1578.

De Sanctis, G., Storia dei Romani IV, 2, I, Florencia, 1953.

Reinhardt, K., "Poseidonios von Apameia", en Pauly-Wissowa, R. E. 22, I (1953), 558-826.

Fritz, K. von, The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity; a critical analysis of Polybius political ideas, Nueva York, 1954.

De Miranda, A., "La irreligiosidad de Polibio", Emerita, 24 (1956), 27-65.

Gabba, E., Appiano e la storia delle guerre civili, Florencia, 1956.

Schmitt, H. H., “Hellenen, Römer und Barbaren. Eine Studie zu Polybios”, Wissenschaftl. Beilage zum Jahresbericht 1957-1958 d. Hum. Gymmasiums Aschaffenburg, 38-48.

Heurgon, J., “The Date of Vegoia’s Prophecy”, Journ. Roman Studies, 49 (1959), 41-45.

Nock, A. D., “Posidonius”, Journ. Roman Studies, 49 (1959), 1-15.

Cole, Th., “The Sources and Composition of Polybius VI”, Historia, 13 (1964), 440-486.

Pédech, P., “Un grec à la découverte de Rome. L’exil de Polybe”, Orpheus, II (1964), 123-140.

Pédech, P., La méthode historique de Polybe, París, 1964.

Brunt, P. A., “Reflections on British and Roman Imperialism”, Comparative Studies in Society and History, 7 (1965), 267-288.

Candiloro, E., “Politica e cultura in Atene da Pidna alla guerra mitridatica”, Studi Classici e Orientali, 14 (1965), 134-176.

Dahlheim, W., Deditio und Societas, Múnich, 1965.

Pédech, P., “Les idées religieuses de Polybe”, Rev. Hist. Rel., 167 (1965), 35-68.

Strasburger, H., “Poseidonios on Problems of the Roman Empire”, Journ. Roman Studies, 55 (1965), 40-53.

Eisen, K. F., Polybiosinterpretationen, Heidelberg, 1966.

Frase, “The Alexandrian View of Rome”, Bull. Soc. Arch. Alexandrie, 42 (1967), 1-16.

Lehmann, G. A., Untersuchungen zur historischen Glaubwürdikeit des Polybios, Múnich, 1967.

Musti, D., “Polibio e la democrazia”, Ann. Scuola Normale Pisa, 2, 36 (1967), 155-207.

Badian, E., Roman Imperialism in the Late Republic, 2ª ed. Oxford, 1968.

La Penna, A., Sallustio e la “rivoluzione“ romana, Milán, 1968.

Petzold, K. E., Studien zur Methode des Polybios, Múnich, 1969.

Badian, E., Titus Quinctius Flamininus, Philhellenism and Real-Politik, Cincinnati, 1970.

Tejera, A. Díaz, “La constitución política en cuanto causa suprema en la historiografía de Polibio”, Habis, I (1970), 31-43.

Abel, K., “Die kulturelle Mission des Panaitios”, Antike und

Abendland, 17 (1971), 119-143.

Brunt, R. A., Italian Manpower, 225 B.C-A.D. 14, Oxford, 1971.

Meister, K., Kritik und Polemik bei Polybios, Habilitationsschrift Saarbrücken, 1971.

Weinstock, S., Divus Julius, Oxford, 1971.

Badian, E., Publicans and Sinners, Oxford, 1972.

Desideri, P., “L’interpretazione dell’impero romano in Posidonio”, Rend. Ist. Lombardo, 106 (1972), 481-493.

Walbank, F. W., Polybius, Berkeley, Los Ángeles / Londres, 1972.

Gabba, E. (comp.), Polybe, Fondation Hardt Entretiens XX, Vandoeuvres-Ginebra, 1974.

Bengtson, H., “Das Imperium Romanum in griechischer Sicht”, Kleine Schriften zur Alten Geschichte (Múnich, 1974), 549-567.

Momigliano, A., Polybius between the English and the Turks, J. L. Myres Memorial Lecture, Oxford, 1974.

Gabba, E., “Storiografia greca e imperialismo romano”, Riv. Storica Ital., 86 (1974), 625-642.

CAPÍTULO III

Bienkowski, P. von, De simulacris Barbararum Gentium apud Romanos, Cracovia, 1960.

Bienkowski, P. von, Die Darstellungen der Gallier in der hellenistischen Kunst, Viena, 1908.

Jullian, C., Histoire de La Gaule I, París, 1908.

Norden, E., Die Germanische Urgeschichte in Tacitus Germania, Leipzig, 1920.

Kendrick, T. D., The Druids: A Study in Keltic Prehistory, Londres, 1927.

Bienkowski, P. von, Les Celtes dans les arts mineurs Greco-romains, Cracovia, 1928.

Clerc, M., Massalia, Marsella, 1927-1929.

Jacobsthal, P. y Neuffer, E., “Gallia Graeca”, Préhistoire, 2 (1933), 1-64.

Broche G. -E., Pythéas le Massaliote, París, 1935.

Brunel, J., “La légende de Comanus”, Rev. Philologie, 10 (1936), 333-344.

Jacobsthal, P., Early Celtic Art, 2 vols., Oxford, 1944.

Grenier, A., Les Gaulois, París, 1945 (nueva ed. con bibl. por L. Harmand, París, 1970).

Hubert, H., Les Celtes depuis l’époque de La Téne et la civilisation celtique, 2ª ed., París, 1950.

Mette, H. J., Pytheas von Massalia, Berlín, 1952.

Jannoray, J., Ensérune, París, 1955.

Actes du colloque sur les influences helléniques en Gaule, Dijon, 1958.

Powell, T. G. E., The Celts, Londres, 1958.

Tierney, J. J., “The Celtic Ethnography of Posidomus”, Proceedings of the Royal Irish Academy 60 (c) (1959-1960), 189-275 (con texto y trad.).

Sartori, F., “Galli Transalpini transgressi in Venetiam”, Aquileia Nostra, 31 (1960), 1-40.

Villard, F., La céramique grecque de Marseille (vi e ive siècle), París, 1960.

Eydoux, H. P., La France Antique, París, 1962.

Joffroy, R., Le trésor de Vix, París, 1962.

Sobre la elegía acerca de los gálatas (p. D., Greek

Literary Papyri I, 463): V. Bartoletti, Studi Ital. Filol. Class., 34 (1962), 25-30; W. Richter, Maia, 15 (1963), 93-117; W. Peek, ib., 199-218.

De Vries, J., La religion des Celtes, París, 1963.

Jackson, K. H., The Oldest Irish Tradition: A Window on the Iron Age, Cambridge, 1964.

Benoit, F., Recherches sur l'hellénisation du Midi de La Gaule, Aix-en Provence, 1965.

Dion, R., "La renommée de Pythéas dans l'Antiquité", Rev. Ét. Lat., 43 (1965), 443-466.

Piggott, S., Ancient Europe, Edimburgo, 1965.

Carpenter, Rhys, Beyond the Pillars of Heracles (Nueva York, 1966), 143-198.

Dion. R., "Pythéas explorateur", Rev. Phil., 40 (1966), 191-216.

Morel, J. -P., “Les Phocéens en Occident: certitudes et hypothèses”, Parola del Passato, 108-110 (1966), 378-420.

Piggott, S., The Druids, Londres, 1968.

Barruol, G., Les peuples préromains du Sud-Est de la Gaule, París, 1969 (Revue Archéologique Narbonnaise, Supl. I).

Chadwick, N., The Celts, Harmondsworth, 1970.

Harmand, J., Les Celtes au Second Age du Fer, París, 1970.

Hatt, J. J., Celts and Gallo-Romans, trad. J. Hogarth, Ginebra, 1970.

Lepore, E., “Strutture della colonizzazione focea in Occidente”, Parola del Passato, 130 (1970), 19-54.

Duval, P. M., La Gaule jusqu’au milieu du V e siècle I-II, París, 1971.

Hansen, E. V.: Una bibliografía de las estatuas galas en el arte de Pérgamo en E. V. Hansen, The Attalids of Pergamon, 2ª ed. (Ithaca / Londres, 1971), 496-497.

Mac Niocaill, G., Ireland before the Vikings (The Gill History of Ireland I), Dublín / Londres, 1972.

Bar-Kochva, B., “On the Sources and Chronology of Antiochus I’s Battle against the Galatians”, Proceed. Cambridge Philol. Society, 199 (1973), 1-8.

Kleiner, F. S., “Gallia Graeca, Gallia Romana and the Introduction of Classical Sculpture in Gaul”, Amer. Journ. Arch., 77 (1973), 379-390.

Markale, J., Les Celtes, París, 1973.

Clavel-Lévêque, M., “Das griechische Marseille”, Hellenische Poleis (comp. E. Ch. Welskopf) (Berlín, 1974), vol. II, 855-969.

Clemente, G., I romani nella Gallia meridionale, Bolonia, 1974.

CAPÍTULO IV

Bernays, J., Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit, Berlín, 1866.

Freudenthal, J., Hellenistische Studien 1-2, Breslau, 1875.

Willrich, H., Juden und Griechen vor der Makkabäis-chen Erhebung, Gotinga, 1895.

Reinach, Th., Textes d'auteurs grecs el romains relatifs au Judaïsme, París, 1895.

Schürer, E., Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi I-III, 4ª ed., Leipzig, 1901-1909 (trad. inglesa del vol. I, Edimburgo, 1973).

Daiches, S., The Jews in Babylonia in the Time of Ezra and Nehemiah, Londres, 1910.

Peters, N., Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus, Münster, 1913.

Böhl, F. M. Th., "Die Juden im Urteil der griechischen und römischen Schriftsteller", Theolog. Tijdsch-rift, 48 (1914), 371-389; 473-498.

Pfister, F., "Eine jüdische Gründungsgeschichte Alexandrias", Sitz. Ak. Heidelberg (1914), núm. ii.

Hill, G. F., A catalogue of the Greek Coins of Palestine, Londres, 1914.

Norden, E., “Jahve und Moses in hellenistischer Theologie”, Festgabe A. v. Harnack (Tubinga, 1921), 292-301 = Kleine Schriften (Berlín, 1966), pp. 276-285.

Büchler, A., “Ben Sira’s Conception of Sin and Atonement”, Jew. Quart. Rev., n. s. 13 (1922-1923), 303-335; 461-502; 14 (1923-1924), 53-83.

Schlatter, A., Geschichte Israels von Alexander d. Gr. bis Hadrian, 3ª ed., Stuttgart, 1925.

Täubler, E., Tyche; Leipzig, 1926.

Bousset, W., Die Religion des Judentums im späthe-llenistischen Zeitalter, 3ª ed., Tubinga, 1926.

Lévy, I., La légende de Pythagore de Gèce en Palestine, París, 1927.

Heinemann, L., “Antisemitismus”, en Pauly-Wissowa, R. E., Supl. v (1931), 3-43.

Lewy, H., “Hekataios von Abdera ”, Zeitschr, Neut. Wiss., 31 (1932), 117-132.

Leipoldt, J., Antisemitismus in der Alten Welt, Leipzig, 1933.

Sellers, O., The Citadel of Beth Zur, Filadelfia, 1933.

Bertram, G., “Der Hellenismus in der Urheimat des Evangeliums”, Archiv für Religionsw., 32 (1935), 26-281.

Rankin, O. S., Israel’s Wisdom Literature, Edimburgo, 1936.

Lewy, H., “Aethiopier und Juden in der antiken Literatur”, Monatsschrift Gesch. Wiss. Judentums, 81 (1937), 65-71.

Pfeiffer, R. H., “Hebrews and Greeks before Alexander”, Journ. Bibl. Liter., 56 (1937), 91-101.

Lewy, H., “Aristotle and the Jewish Sage”, Harv. Theol. Rev., 31 (1938), 205-235.

Braun, M., History and Romance in Graeco-Oriental Literature, Oxford, 1938.

Jaeger, W., “creeks and Jews”, Journ. Religion, 18 (1938), 127-143 = Scripta Minora (Roma, 1960), II, 169-183.

Dornseiff, F., Echtheitsfragen antik-griechischer Literatur, Berlín, 1939.

Schneider, C., “Die griechischen Grundlagen der hellenistischen Religionsgeschichte”, Arch. Religionswiss., 36 (1939), 300-347.

Heinemann, I., “The Attitude of the Ancient World towards Judaism”, Rev. Religion, 4 (1940), 385-400.

Kroll, W., “Phokylides”, en Pauly-Wissowa, R. E. 20, I (1941), 503-510.

Liebermann, S., Greek in Jewish Palestine, Nueva York, 1942.

Finkelstein, L., “Pre-Maccabean Documents in the Passover Haggadah”, Harv. Theol. Rev., 36 (1943), 1-38.

Marcus, R., “Antisemitism in the Hellenistic-Roman World”, en K. S. Pinson (comp.), Essays on Antisemitism, 2ª ed. (Nueva York, 1946), 61-78.

Reifenberg, A., Ancient Jewish Coins, 2ª ed., Jerusalén, 1947.

Täubler, E., “Jerusalem 201 to 199 b. c. e. On the history of a messianic movement”, Jew. Quart. Rev., 37 (1946-1947), 1-30; 125-137; 249-263.

Hölscher, G., “Drei Erdkarten. Ein Beitrag zur Ender-kenntnis des hebräischen Altertums”, Sitz. Heidelb. Akad. (1948), 34, 3.

Heichelheim, F. M., “Ezra’s Palestine and Periclean Athens”, Zeitschr. Relig. Geistesgesch., 3 (1951), 251-253.

Cardascia, G., Les Archives des Murašû, París, 1951.

Driver, G., Aramaic Documents of the Fifth Century B. C., Oxford, 1954.

Cadbury, H. J. “The Grandson of Ben Sira”, Harv. Theol. Rev., 48 (1955), 219-225.

Pritchard, J. B. (comp.), Ancient Near Eastern Texts, 2ª ed., Princeton, 1955 (Supl. 1969).

Loewe, R., “The Earliest Biblical Allusion to Coined Money”, Palest. Expl. Quart., 87 (1955) 141-150.

Katz, P., “The Old Testament Canon in Palestine and Alexandria”, Zeitschr. Neut, Wiss., 47 (1956), 191-217.

Tcherikover, V. A. y Fuks, A. Corpus Papyrorum Judaicarum I, Cambridge, Mass., 1957.

Mazar, B., “The Tobiads”, Israel Exploration Journal, 7 (1957), 137-145; 229-238.

McCown, C. C., “The ‘Araq el-Emir and the Tobiads”, The Biblical Archaeologist, 20 (1957), 63-76.

Lewis, D. M., “The First Greek Jew”, Journ. Semit. Studies, 2 (1957), 264-266.

Smith, M., “The Image of God: Notes on the Hellenization of Judaism”, Bull. John Rylands Library, 40 (1957-1958), 473-512.

Gutman, Y., The Beginnings of Jewish Hellenistic Literature I-II, Jerusalén, 1958-1963 (en hebreo).

Tcherikover, V., Hellenistic Civilization and the Jews, Filadelfia, 1959.

Schunck, K. D., “Drei Seleukiden im Buche Kohelet?”, Vetus Testam., 9 (1959), 192-201.

Rudolph, W., Vom Buch Kohelet, Münster, 1959.

Dornseiff, F., Kleine Schriften I: Antike und Alter Orient, 2ª ed., Leipzig, 1959.

Feldman. L. H.; “The Orthodoxy of the Jews in Hellenistic Egypt”, Jewish Social Studies, 22 (1960), 215-237.

Auerbach, E., “Der Aufstieg der Priesterschaft zur Macht im alten Israel”, Vet. Test. Stud., 9 (1962), 236-249.

Kerenyi, K., Die griechisch-orientalische Romanliteratur, 2ª ed., Darmstadt, 1962.

Naveh, J., “The Excavations at Mesad Hashavyahu”, Israel Exploration Journal, 12 (1962), 89-113.

Bickerman, E. J., From Ezra to the Last of the Maccabees, Nueva York, 1962.

Liebermann, S., Hellenism in Jewish Palestine, 2ª ed., Nueva York, 1962.

Schaller, B., “Hekataios von Abdera über die Juden”, Zeitschr. Neutest. Wiss., 54 (1963), 15-31.

Yoyotte, J., “L’Égypte ancienne etles origines de l’antijudaïsme”, Rev. Hist. Rel., 163 (1963), 133-143.

Cross, F. M., “The Discovery of the Samaria Papyri”, The Biblical Archaeologist, 26 (1963), 110-121.

Speiser, E. A., Genesis (Anchor Bible), Nueva York, 1964.

Gottwald. N. K., All the Kingdoms of the Earth: Israelite Prophecy and International Relations in the Ancient Near East, Nueva York, 1964.

Eissfeldt, O., Einleitung in das Alte Testament, 3ª ed., Tubinga, 1964.

Zeitlin, S., The Rise and Fall of the Judaean State i, Filadelfia, 1964.

Sisti, A., “Riflessi dell’epoca premaccabaica nell’Ecclesiastico”; Riv. Bibl., 12 (1964), 215-256.

Galling, K., Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter, Tubinga, 1964.

Loretz, O., Qohelet und der Alte Orient, Friburgo / Basilea / Viena, 1964.

Walter, N., “Frühe Begegnungen zwischen jüdischem Glauben und hellenistischer Bildung in Alexandrien”, en E. Ch. Welskopf (comp.), Neue Beiträge zur Geschichte der Alten Welt I (Berlín, 1964), 367-378.

Liftshitz. B., “L’Hellánisation des Juifs de Palestine”, Rev. Bibl., 72 (1965), 520-538.

Musti, D., “Lo Stato dei Seleucidi”, Studi Classici e Orientali, 15 (1966), 61-197.

Cross, F. M., “Aspects of Samaritan and Jewish History in Late Persian and Hellenistic Times”, Harv. Theol. Rev., 59 (1966), 201-211.

Bickerman, E. J., Four Strange Books of the Bible, Nueva York, 1967.

Nikiprowetzky, V., “Temple et Communauté”, Rev. Ét. Juiv., 126 (1967), 7-25.

Nikiprowetzky, V., “Le Nouveau Temple”, ib., 130 (1971), 1-30.

Kanael, B., “Altjüdische Münzen”, Jahrb. für Numism., 17 (1967), 159-298.

Auscher, D., “Les relations entre la Gèce et la Palestine avant la conquête d’Alexandre”, Vetus Testamentum, 17 (1967), 8-30.

Goodenough, E., Jewish Symbols in the Greco-Roman Period, 13 vols., Nueva York, 1953-1968 (entre los análisis, véase E. Bickerman, Syria, 44 (1967), 131-161).

Fischel, H. A., “Studies in Cynicism and the Ancient Near East: the transformation of a Chria”, Religions in Antiquity. Essays E. R. Goodenough (Leyden, 1968), 372-411.

Robert, L., Fouilles d’Aï Khanoum I (París, 1973), 207-237 = C. R: Acad. Inscr. 1968), 416-457.

Porten, B., Archives from Elephantine, Berkeley, 1968.

Ackroyd, P. R., Exile and Restoration, Londres, 1968.

Delling, G., Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur 1900-1965, Berlín, 1969.

Gager, J. G., “Pseudo-Hecataeus: Again”, Zeitschr. Neutest Wiss., 60 (1969), 130-139.

Weinberg, S. S., “Post-Exilic Palestine. An Archaeological Report”, Proceedings of the Israel Academy, 4 (1969-1970), 78-97.

Riis, P. J., Sukas I. The North-East Sanctuary and the First Settling of Greeks in Syria and Palestine, Copenhague, 1970.

Ackroyd, P. R., Israel under Babylon and Persia, Oxford, 1970.

Preuss, H. D., Verspottung fremder Religionen im Alten Testament, Stuttgart, 1971.

Smith, M., Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament, Nueva York, 1971.

Grelot, P., Documents araméens d'Egypte, París, 1972.

Brock, S. P., "The Phenomenon of the Septuagint", Oudtestam. Studïen, 17 (1972), 1l-36.

Forkman, G., The Limits of the Religious Community, Lund, 1972.

Gager, J. G., Moses in Greco-Roman Paganism, Nashville, 1972 (cf. la reseña de M. Stern, Anglican Theological Review, 55 (1973), 94-98).

Hengel, M., Judentum und Hellenismus, 2ª ed., Tu binga, 1973 (trad. inglesa, Londres, 1974).

Braun, R., Kohelet und frühhellenistische Populärphilosophie, Berlín, 1973.

Naveh, J., "Some Semitic Epigraphical Considerations on the Antiquity

of the Greek Alphabet", Amer. Journ. Archaeol., 77 (1973), 1-8.

Hanson, P. D., "Zachariah 9 and the Recapitulation of an Ancient Ritual Pattern", Journ. Bibl. Lit., 92 (1973), 37-58.

Stern, M. y Murray, O., "Hecataeus of Abdera and Theophrastus on Jews and Egyptians", Journ. Egypt. Arch., 59 (1973), 159-168.

Smitten, W. Th. in der, "Historische Probleme zum Kyrosedikt und zum Jerusalemer Tempelbau von 515", Persica, 6 (1974), 167-178.

CAPÍTULO V

Geffcken, J., Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina, Leipzig, 1902.

Charles, R. H., The Book of Enoch, Oxford, 1912.

Burkitt. F. C., Jewish and Christian Apocalypses, Londres, 1914.

Heinemann, I., “Poseidonios über die Entwicklung der jüdischen Religion”, Monatsschrift Gesch. Wiss. Judentums, 63 (1919), 113-121.

Meyer, E., Ursprung und Anfänge des Christentums I-III, Stuttgart, 1921-1923.

Thackeray, H. St., John, The Septuagint and Jewish Worship, Londres, 1923.

Willrich, H., Urkundenfälschung in der hellenistischjüdischen Literatur, Gotinga, 1924.

Kolbe, W., Beiträge zur syr. und jüdischen Geschichte, Stuttgart, 1926.

Kittel, G., Die Probleme des palästinischen Spätj udentums und das Urchristentum, Stuttgart, 1926.

Bickerman, E. J., “Ritualmord und Eselskult”, Monatsschrift Gesch. Wiss. Judentums, 71 (1927), 171- 187, 255-264.

Charles, R. H., A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel, Oxford, 1929.

Moore, G. F., Judaism in the Firts Centuries of the Christian Era: the age of the Tannaim i-iii, Cambridge, Mass., 1927-1930.

Bickerman, E. J., “Zur Datierung des Pseudo-Aris-teas”, Zeitschr. Neut. Wiss., 29 (1930), 280-298.

Momigliano, A., Prime linee di storia della tradizione Maccabaica, Turín, 1931 (reimpr. con nueva bibl. Ámsterdam, 1966).

Lagrange. M.-J., Le Judaïsme avant Jésus Christ, París, 1931.

Bickerman, E. J., “Ein jüdischer Festbrief vom Jahre 124 v. Chr.”, Zeitschr. Neut. Wiss., 32 (1933), 233-254.

Volz, P., Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlischen Zeitalter, Tubinga, 1934.

Ginsburg, M. S., “Sparta and Judaea”, Class. Philol., 29 (1934), 117-122.

Bickerman, E. J., “La Charte Séleucide de Jérusalem”, Rev. Ét. Juives, 100 (1935), 4-35.

Bickerman, E. J., “Un document relatif à la persécution d’Antiochos IV Épiphane”, Rev. Hist. Religions, 115 (1937), 188-223.

Loewe, H. (comp.), Judaism and Christianity, ii, The Contact of Pharisaism with Other Cultures, Londres, 1937.

Bickerman, E. J., Der Gott der Makkabäer, Berlín, 1937.

Heinemann, I., “Wer veranlasste den Glaubenszwang der Makkabäerzeit?”, Monatsschift Gesch. Wiss. Judentums, 82 (1938), 145-172.

Bickerman, E. J., “Sur une inscription grecque de Sidon”, Mélanges Syriens offerts à M. R. Dussaud I (París, 1939), 91-99.

Swain, J. W., “The Theory of the Four Monarchies”, Classical Philology, 35 (1940), 1-21.

Torrey, C. C., “The Letters Prefixed to Second Maccabees”, Journ. Am. Orient. Soc., 60 (1940), 119-150.

Peretti, A., La Sibilla babilonese nella propaganda ellenistica, Florencia, 1943.

Bickerman, E. J., “Heliodore au temple de Jérusalem”, Ann. Inst. Phil. Hist. Orient. Slav., 7 (1939-1944), 5-40.

Torrey, C. C., “The Older Book of Esther”, Harv. Theol. Rev., 37 (1944), 1-4.

Bickerman, E. J., “The Colophon of the Greek Book of Esther”, Journ. Bibl. Liter., 63 (1944), 339-362.

Bickerman, E. J., “Une proclamation séleucide relative au temple de Jérusalem”, Syria, 25 (1946-1948), 67-85.

Abel, F.-M., “Hellénisme et orientalisme en Palestine au déclin de la période séleucide”, Rev. Bibl., 53 (1946), 385-402.

Kahle, P., “Die Septuaginta. Prinzipielle Erwägungen”, O. Eissfeldt Festschrift (Halle, 1947), 161-180.

Seeligmann, I. L., The Septuagint Version of Isaiah, Leyden, 1948.

Abel, F.-M., Les Livres des Maccabées, París, 1949.

Pfeiffer, R. H., History of New Testament Times, Nueva York, 1949.

Bickerman, E. J., “The Date of the Testaments of the Twelve Patriarchs”, Journ. Bibl. Liter., 69 (1950), 245-260.

Spiro, A., “Samaritans, Tobiads and Judahites in Pseudo-Philo”, Proceed. Amer. Acad. Jewish Research, 20 (1951), 279-355.

Bickerman, E. J., “Notes on the Greek Book of Esther”, Proceed. Amer.

Acad. Jewish Research, 20 (1951), 101-133.

Bickerman, E. J., “Sur la chronologie de la sixième Guerre de Syrie”, Chronique d’Égypte, 27 (1952), 396-403.

Bickerman, E. J., “La chaîne de la tradition pharisienne”, Revue Biblique, 59 (1952), 44-54.

Bentzen, A., Daniel, 2ª ed., Tubinga, 1952.

Bammel, E., “Zum jüdischen Märtyrerkult”, Theolog. Literaturz., 78 (1953), 119-126.

Ackroyd, P. R., “Criteria for the Maccabean Dating of O. T. Literature”, Vetus Testam., 3 (1953), 113-132.

Norden, E., “Das Genesiszitat in der Schrift vom Erhabenen”, Abh. Berl. Akad. (1954), núm. 1 = Kleine Schriften (Berlín, 1966), 286-313.

Stein, S., “The Liturgy of Hanukkah and the First Two Books of Maccabees”, Journ. Jewish. Studies, 5 (1954), 100-106; 148-155.

Lévy, I., “Les deux Livres des Maccabées et le Livre Hébraique des Hasmonéens”, Semitica, 5 (1955), 15-36.

Farmer, W., Maccabees, Zealots and Josephus, Nueva York, 1956.

Mowinckel, S., He that cometh, Oxford, 1956.

Tcherikover, V., “The Ideology of the Letter of Aris-teas”, Harv. Theol. Rev., 51 (1958), 59-85.

Cross, F. M., The Ancient Library of Qumrán, Londres, 1958.

Testuz, M., Les idées religieuses du Livre des Jubilés, Ginebra, 1960.

Muilenburg, J., “The Son of Man in Daniel and the Ethiopic Apocalypse of Enoch”, Journ. Bibl. Lit., 79 (1960), 197-209.

Stern, M., “The Death of Onias III”, Zion, 25 (1960), 1-16 (hebreo).

Smith, M., “The Dead Sea Sect in Relations to Ancient Judaism”, New Testament Studies, 7 (1960-1961), 347-360.

Kreissig, H., “Der Makkabäeraufstand. Zur Frage seiner zozialökonomischen Zusammenhänge und Wirkungen”, Studii Classice, 4 (1962), 143-175.

Yadin, Y., The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness, Oxford, 1962.

Wright, G. E., “The Samaritans at Shechem”, Harv. Theol. Rev., 55 (1962), 357-366.

Kocsis, E., “Ost-West Gegensatz in den Jüdischen Sibyllen”, Nov.

Testam., 5 (1962), 105-110.

Giblet, J., “Eupolème et l’historiographie du Judaïsme hellénistique”, Ephem. Theol. Lovan., 39 (1963), 539-554.

Jaubert, A., La Notion d’alliance dans le Judaïsme aux abords de l’ère chrétienne, París, 1963.

Wacholder, B. Z., “Pseudo-Eupolemus Two Greek. Fragments on the Life of Abraham”, Hebrew Union College Annual, 34 (1963), 83-113.

Tcherikover, V., “Was Jerusalem a ‘Polis’?”, Israel Explor. Journal, 14 (1964), 61-78.

Walter, N., Der “Thoraausleger Aristobulos, Berlín, 1964.

Russell, D. S., The Method and Message of Jewish Apocalyptic, 200 B. C.-A. D. 200, Londres, 1964.

Porteous, N. W., Daniel. A. Commentary, Londres, 1965.

Burchard, Chr., Untersuchungen zu Joseph und Aseneth, Tubinga, 1965.

Lévy, I., Recherches esséniennes et pythagoriciennes, Ginebra-París, 1965.

Walter, N., “Zu Pseudo-Eupolemos”, Klio, 43-45 (1965), 282-290.

Morkholm, O., Antiochus IV of Syria, Copenhague, 1966.

Cardauns, B., “Juden und Spartaner”, Hermes, 95 (1967), 317-324.

Murray, O., “Aristeas and Ptolemaic Kingship”, Journ. Theol. St., 18 (1967), 337-371.

Arenhoevel, D., Die Theokratie nach dem 1. und 2. Makkabäerbuch, Maguncia, 1967.

Philonenko, Marc, Joseph et Aséneth. Introduction, texte critique, traduction et notes, Leyden, 1968.

Vermès, G., The Dead Sea Scrolls in English, Harmondsworth, 1968.

Baer, Y., “The Persecution of Monotheistic Religion by Antiochus Epiphanes”, Zion, 33 (1968), 101-124 (hebreo).

Osten-Sacken, P. von der, Die, Apokalyptik in ihrem Verhältnis zu der Prophetie und Weisheit, Múnich, 1969.

Larcher, C., Études sur le Livre de la Sagesse, París, 1969.

Denis, A.-M., “Héraclès et ses cousins de Judée”, Hommages M. Delcourt (Bruselas, 1970), 168-178.

Stern, M., “Strabo on Jews”, G. Alon Memorial Volume (Tel Aviv, 1970), 169-191 (hebreo).

Black, M., Apocalypsis Henochi Graece; A.-M. Denis, Fragmenta Pseud-epigraphorum quae supersunt graeca, Leyden, 1970.

Nikiprowetzky, V., La troisième Sibylle, París, 1970.

Lebram, J. C. H., “Apokalyptik und Hellenismus im Buche Daniel”, Vetus Testam., 20 (1970), 503-524.

Kippenberg, H. G., Garizim und Synagoge, Berlín, 1971.

Delcor, M., Le Livre de Daniel, París, 1971.

Schalit, A., “Die Denkschrift der Samaritaner an König Antiochos Epiphanes”, Annual Swedish Theological Institute, 8 (1970-1971), 131-183.

Neusner, J., The Rabbinic Traditions about the Phari-sees before 70 i-iii, Leyden, 1971.

Noack, B., Spätjudentum und Heilsgeschichte, Stuttgart, 1971.

Hanson, P. D., “Jewish Apocalyptic against its Near Eastern Environment”, Rev. Bibl., 78 (1971), 31-58.

Howard, G. E., “The Letter of Aristeas and Diaspora Judaism”, Journ.

Theol. Studies, n. s. 22 (1971), 337-348.

Bunge, J. G., Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch, Bonn, 1971.

Meinhold, A., “Die Geschichte des Sinuhe und die Alttestamentliche Diasporanovelle”, Wiss. Zeitschrift Univ. Greifswald, 20 (1971), 277-281.

Giovannini, A. y Müller, H., “Die Beziehungen zwischen Rom und den Juden im 2. Jh. v. Chr.”, Museum Helveticum, 28 (1971), 156-171.

Moraldi, L., I manoscritti di Qumram, Turín, 1971.

Flusser, D., “The Four Empires in the Fourth Sibyl and in the Book of Daniel”, Israel Oriental Studies, 2 (1972), 148-175.

Places, E. des, “Le Dieu Incertain des Juifs”, Journ. Savants (1973), 289-294.

Middendorp, T., Die Stellung Jesu Ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus, Leyden, 1973.

Collins, John J., “The Provenance of the Third Sibylline Oracle”, Bull. Institute Jewish Studies, 2 (1974), 1-18.

Timpe, D., “Der römische Vertrag mit den Juden von 161 v, Chr.”, Chiron, 4 (1974), 133-152.

West, S., “Joseph and Asenath”, Class. Quart., n. s. 24 (1974), 70-81.

Stern, M., Greek and Latin Authors on Jews and Judaism I, Jerusalén, 1974.

Momigliano, A., “The Second Book of Maccabees”, Classical Philology, 70 (1975), 81-91.

CAPÍTULO VI

Clemen, C., Fontes historiae religionis Persicae, Bonn, 1920.

Clemen, C., Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion, Giessen, 1920.

Rostovtzeff, M., Iranians and Greeks in South Russia, Oxford, 1922.

Götze, A., "Persische Weisheit in griechischem Gewande", Zeitschrift für Indologie und Iranistik, 2 (1923), 60-98; 167-177.

Reitzenstein, R. y Schaeder, H. H., Studien zum antiken synkretismus, Leipzig, 1926.

Reitzenstein, R., Die hellenistischen Mysterienreligionen, 3ª ed., Leipzig, 1927.

Reitzenstein, R., "Plato und Zarathustra", Vorträge der Bibliothek Warburg, 1924-5 (Leipzig, 1927), 20-37 (ahora en Antike und Christentum (Darmstadt, 1963), 20-37).

Windisch, H., "Die Orakel des Hystaspes", Verhand. Akad. Wetensch., 28, 3 (1929).

Christensen, A., Die Iranien, en Kulturgeschichte des Alten Orients (Handbuch der Altertumswissenschaft iii, 1.3) (Múnich, 1933),

203-310.

Christensen, A., L'Iran sous les Sassanides, 2ª ed., Copenhague, 1936.

Bidez, J. y Cumont, F., Les Mages Hellénisés i-ii, París, 1938.

Benveniste, E., Les Mages dans l'ancien Iran, París, 1938.

Herzfeld. E., Iran in the Ancient East, Londres / Nueva York, 1941.

Kerschensteiner, J., Platon und der Orient, Stuttgart, 1945.

Bidez, J., Eos, ou Platon et l'Orient, Bruselas, 1945.

Richter, G., "Greeks in Persia", Am. Journ. Arch., 50 (1946), 15-30.

Festugière, A. J. "Platon et l'Orient", Rev. Philologie, 21 (1947), 5-45.

Mazzarino, S., Tra Oriente e Occidente, Florencia, 1947.

Cameron, G. G., Persepolis Treasury Tablets, Chicago, 1948 (cf. Journ, Near Eastern Studies, 17 (1958), 161-176; ib., 24 (1965), 167-192).

Duchesne-Gillemin, J., Zoroastre, París, 1948.

Bloch, J., Les inscriptions d'Asoka, traduites et commentées, París, 1950.

Goossens, G., "Artistes et artisans étrangers en Perse sous les Achéménides", La Nouvelle Clio, 1-2 (1949-1950), 32-44.

Koster, W. J. W., Le mythe de Platon, de Zarathustra et des Chaldéens, Leyden, 1951.

Tarn, W. W., The Greeks in Bactria and India, 2ª ed., Cambridge, 1951.

Schlumberger, D., "L'argent grec dans l'empire achéménide", en Mémoires de la Délégation Archéologique Française en Afghanistan, 14 (1953), 3-64.

Festugière, A. J., La Révélation d'Hermès Trismègiste i-iv, París, 1944-1954.

Ghirshman, R., Iran from the Earliest Times to the Islamic Conquest, Harmondsworth, 1954.

Zaehner, R. C., The Teachings of the Magi, Londres, 1956.

Osten, H. H. von der, Die Welt der Perser ("Grosse Kulturen der Frühzeit"), Stuttgart, 1956.

Duchesne-Guillemin, J., The Western Response to Zoroaster, Oxford, 1958.

Nenci, G., Introduzione alle guerre persiane, Pisa, 1958.

Harmatta, J., “Irano-Aramaica. (Zur Geschichte des frühhellenistischen Judentums in Ägypten)”, Acta Antiqua, 7 (1959), 337-409.

Bausani, A., Persia Religiosa, Milán, 1959.

Widengren, G., Iranisch-Semitische Kulturbegegnung in Parthischer Zeit, Colonia, 1960.

Broadhead, H. D., The Persae of Aeschylus, Cambridge, 1960.

Zaehner, R. C., The Dawn and Twilight of Zoroastrianism, Londres, 1961.

Wardman, A. E., “Herodotus on the Cause of the Greco-Persian Wars”, Amer. Journ. Phil., 82 (1961), 133-150.

Somigliana, Ada, Monismo Indiano e Monismo Greco nei frammenti di Eraclito, Padua, 1961.

Duchesne-Guillemin, J., La religion de l’Iran ancien, París, 1962.

Altheim, F. y Stiehl, R., Die aramäische Sprache unter den Achameniden, Fráncfort, 1963.

Dandamaev, M. A., Iran pri peruych Achemenidach, Moscú, 1963.

Smith, M., “Il Isaiah and the Persians”, Journ. Amer. Orient. Soc., 83 (1963), 415-421.

Frye, R. N., The Heritage of Persia, Londres, 1963.

Burkert, W., “Iranisches bei Anaximandros”, Rh. Mus., 106 (1963) 97-134.

Lochner-Hüttenbach, F., “Brief des Königs Darius an den Satrapen Gadatas”, en W. Bradenstein y M. Mayrhofer, Handbuch des Altpersischen (Wiesbaden, 1964), 91-98.

Wilson, R. McL., The Gnostic Problem, 2ª ed., Londres, 1964.

Widengren, G., Die Religionen Irans, Stuttgart, 1965.

Le Rider, G., Suse sous les Séleucides et les Parthes, París, 1965.

Merkelbach, R., “Die Kosmogonie der Mithrasmysterien”, Eranos-Jahrbuch, 34 (1965), 219-257.

La Persia e il mondo Greco-Romano, Accademia dei Lincei, Roma, 1966.

Walser, G., Die Völkerschaften auf den Reliefs von Persepolis, Berlín, 1966.

Pugliese Carratelli, G., “Greek Inscriptions of the Middle East”, East and West, 16 (1966), 31-36.

Akurgal, E., Orient und Okzident. Die Geburt der griechischen Kunst, Baden-Baden, 1966.

Schwanbeck, E. A. (comp.), Megasthenis Indica, Ámsterdam, 1966.

Woelk, D., Agatharchides von Knidos über das Rote Meer, Bamberg, 1966.

Lasserre, F., Die Fragmente des Eudoxos von Knidos, Berlín, 1966.

Colledge, M. A. R., The Parthians, Londres, 1967.

Nylander, C., “Assyria grammata. Remarks on the 21st ‘Letter of Themistokles’ ”, Opuscula Atheniensia, 8 (1968), 119-136.

Hölscher, U., Anfängliches Fragen. Studien zur frühen griechischen Philosophie, Gotinga, 1968.

Stern, S. M., Aristotle on the World State, Oxford, 1968.

Altheim, F. y Rehork, J. (comps.), Der Hellenismus in Mittelasien Wege der Forschung 91), Darmstadt, 1969.

Schmidt, E. F., Persepolis i-iii, Chicago, 1953-1970.

Fischer, Th., Untersuchungen zum Partherkrieg Antiochos VII, Múnich, 1970.

Altheim, F. y Stiehl, R., Geschichte Mittelasiens im Alter-tum, Berlín, 1970.

Bielawski, J. y Plezia, M., Lettre d'Aristote à Alexandre, Varsovia, 1970.

Gnoli, G., "Manichaeismus und Persische Religion", Antaios, II (1970), 274-292.

Kahn, C. H., "On Early Greek Astronomy", Journ. Hellen. Stud., 90 (1970), 99-116.

Nylander, C., Ionians in Pasargadae, Uppsala, 1971.

Kienast, D., "Philipp II. von Makedonien und das Reich der Achaimeniden", Abhandl. der Marburger Gelehrten Gesellschaft, 1971, 6 (1973).

West, M. L., Early Greek Philosophy and the Orient, Oxford, 1971.

Walser, G. (comp.), Beiträge zur Achämenidengeschichte (Historia, Einzelschr. 18), Wiesbaden, 1972.

Burkert, W., Lore and Science in Ancient Pythagoreanism, Cambridge, Mass., 1972.

Wes, M. A., “Quelques remarques à propos d’une lettre d’Aristote à Alexandre”, Mnemosyne, 4, 25 (1972), 261-295.

Gordon, R. L., “Mithraism and Roman Society”, Religion, 2 (1972), 92-121.

Drews, R., The Greek Accounts of Eastern History, Cambridge, Mass., 1973.

The Place of Astronomy in the Ancient World, British Academy, Londres, 1974.

Metzger, H. et al., “La stèle trilingue récemment découverte au Létôon de Xanthos”, Comptes Rendus Acad. Inscript. (1974), 82-93; 115-125; 132-149.

ADICIONES BIBLIOGRÁFICAS

CAPÍTULOS I-II

Bickerman, E. J., "Origines gentium", Class. Philology, 47 (1952), 65-81.

Flores, E., Letteratura latina e ideologia del III-II sec. a. C., Nápoles, 1974.

Sordi, M. (comp.), Storiografia e propaganda, Milán, 1975.

Gabba, E., "Dionigi e la Storia di Roma arcaica", Actes du IX e Congès Association G. Budé, París, 1975, 218-229.

La filosofia greca e il diritto romano, Quaderno 221 Accademia Lincei, Roma, 1976.

Gozzoli, S., "Polibio e Dionigi d'Alicarnasso", Studi Classici e Orientali, 25 (1976), 149-176.

Assimilation et résistance à la cu1ture gréco-romaine, Travaux VI e Congès Intern. Études Classiques, París, 1976.

Nicolet, C., Le métier de citoyen dans la Rome républicaine, París, 1976.

Wardman, A., Rome's Debt to Greece, Londres, 1976.

Hurts, A., "Sur la date de Lycophron", Mélanges P. Collart, Lausana, 1976, 231-235.

Gabba, E., "Sulla valorizzazione politica della leggenda delle origini troiane di Roma fra III e II sec. a. C.", en Sordi, M. (comp.), I Canali della propaganda nel mondo antico, Milán, 1976, 84-101.

Walbank, F. W., "Polybius lost Ten Books", Historiographia Antiqua, Lovaina, 1977, 139-162.

Petzold, K. E., "Kylos und Telos im Geschichtsdenken des Polybios", Saeculum, 28 (1977), 253-290.

Gabba, E., "Aspetti culturali dell'Imperialismo Romano", Athenaeum, 55 (1977), 49-74.

von Fritz, K., "Poseidonios als Historiker", Historiographia Antique, Lovaina, 1977, 163-193.

Jocelyn, H. D., "The ruling dass of the Roman Republic and Greek philosophers", Bull. John Rylands Univ. Library, 59 (1977), 323-366.

Gozzoli, S., "Etnografia e politica in Agatarchide", Athenaeum, 56 (1978), 54-79.

CAPÍTULO III

Dirkzwager, A., Strabo, Uebet Gallia Narbonensis, Leyden, 1975.

Nash, Daphne, “Reconstructing Poseidonios’ Celtic etnography: some considerations”, Britannia, 7 (1976), 110-126.

Ebel, Ch., Transalpine Gaul, the Emergence of a Roman Province, Leyden, 1976.

Duval, P.-M., Les Celtes, París, 1977.

CAPÍTULOS IV-V

Maier, J. y Schreiner, J. (comps.), Literatur und Religion des Frühjudentums, Wurzburgo, 1973.

Wacholder, B. Z., Eupolemus. A Study of Judaeo-Greek Literature, Cincinnati, 1974.

Collins, J. J., The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism, Missoula, 1974.

Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smith, vol. iii: Judaism before 70, Leyden, 1975.

Sevenster, I. N., The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World, Leyden, 1975.

Hengel, M., Juden, Griechen und Barbaren, Stuttgart, 1976.

Smallwood, E. M., The Jews under Roman Rule, Leyden, 1976.

Habicht, Chr., 2. Makkabäerbuch, Gütersloh, 1976.

Momigliano, A., “The date of the First Book of Maccabees”, Mélanges J. Heurgon, París, 1976, 657-661.

Bickerman, E., Studies in Jewish and Christion History I, Leyden, 1976.

Gauger, J.-D., Beiträge zur jüdischen Apologetik, Colonia / Bon, 1977.

Habicht, Chr., “The Royal Letters on Maccabees, II”, Harv. Stud. Class. Philol., 80 (1976), 1-18.

Smith, M., “Rome and the Maccabean conversions”, Donum Gentilicium… D. Daube, Oxford, 1978, 1-7.

Millar, F., “The background to the Maccabean revolution”, Journ. Jewish Stud., 29 (1978), 1-21.

CAPÍTULO VI

Starr, Ch. G., “Greeks and Persians in the fourth century”, Iranica Antiqua, II (1975), 39-99.

Mansfeld, J., The Pseudo Hippocratic Tract , Assen, 1971 (cf. H. Diller, Anzeiger f. Altertumswiss, 29 (1976), 187-192).

Bellen, H., “Der Rachegedanke in der griechisch-persis-chen Auseinander-setzung”, Chiron, 4 (1974), 43-67.

Turcan, R., Mithras Platonicus: Recherches sur l’hellénisation philosophique de Mithras, Leyden, 1975.

Metzler, D., “Beobachtungen zum Geschichtsbild der frühen Achämeniden”, Klio, 57 (1975), 443-459.

Walser, G., “Zum griechisch-persischen Verhältnis vor dem Hellenismus”, Hist. Zeitschr., 220 (1975), 529-542.

Lewis, D. M., Sparta an Persia, Leyden, 1977.

Brown, T. S., “Suggestions for a Vita of Ctesias of Cnidus”, Historia, 27 (1978), 1-19.

Sobre la leyenda de Alejandro, véanse los comentarios del editor en F. Pfister, Kleine Schriften zum Alexanderroman, Meissen a. G., 1976,

80.

ÍNDICE DE NOMBRES

Abraham: 21, 150, 151, 191

Seudo-Abraham: 230

Abtalión: 184

Accio: 68

Acilio, C.: 39

Adriano: 72, 179

Agatáquides de Cnido: 217

Agatocles de Cizico: 198

Agesilao de Esparta: 226

Agrícola: 97

Agustín, San: 14

Ahiqar: 24

Ahmés: 124

Akiva, Rabino: 179

Alasia: 128

Alceo: 127

Alcimo, Sumo Sacerdote: 169

Alejandro el Moloso: 31

Alejandro Magno: 11, 13, 18, 24, 35, 101, 126, 128–130, 132, 134, 136, 152, 158, 172, 177, 182, 203, 212–217, 222, 231

— y los celtas: 101

— y los judíos: 126–136, 152, 158, 172, 182

— y los iranios: 203, 212–217, 222

— y los romanos: 35

Alejandro Polihistor: 193

Altheim, F.: 220

Amfícrates de Atenas: 220

Amílcar: 109

Anaximandro: 133,200, 201

Andrónico, Livio: 37, 41, 148

Antíoco de Comagene: 218, 148

Anibal: 16, 17, 53, 72, 73, 76, 97, 111

Antígono Gonatas: 102, 103

Antígono Monoftalmos: 77

Antiménides: 127

Antíoco de Comagene: 218

Antíoco III: 45, 72, 104, 156–159

Antíoco IV Epífanes: 159, 161, 163, 164, 166, 168–171, 174–179, 218

Antístenes de Rodas: 72, 73, 100, 211, 225

Antonio, [Marco]: 11

Apiano: 17, 44, 51, 81

Apolodoro de Artemisa: 220

Apolonio: 143, 173

Apries: 124

Aqueo: 45

Arato: 103

Areios de Esparta: 181

Arenhoevel, Diego: 166

Argantonio rey de Tartesso: 87

Aristeas: 125, 126, 185, 189, 190

Seudo-Aristeas: 185

Aristóbulo de Paneas: 138, 150, 166, 184, 185, 191

Aristos de Salamina: 35

Aristóteles: 16, 29, 88, 96, 99–101, 136, 138–140, 202, 213–216, 225

— y los celtas: 88, 96, 99–101

— y los iranios: 202, 213–216, 225, 226 Seudo-Aristóteles: 101

Aristóxenes de Tarento: 14, 226

Arnaud, Henri: 163

Arriano: 35, 209, 212, 222

Arsinoe III Filopator: 71

Artajerjes I: 158, 198, 216, 218

Artapano: 185

Artasvasdes de Armenia: 219

Artemidoro de Éfeso: 112, 120

Arturo [rey]: 11

Asdrúbal: 109

Asdrúbal (Clitómaco): 18

Asnat: 187, 188

Asoka: 20

Astin, A. E.: 44

Atalo I: 102, 104, 105

Atalo II: 100

Ateneo: 62, 70, 113, 212, 221

Atenión: 61, 62

Atila: 27

Atosa: 53

Augusto: 22, 60, 88, 110, 114, 158, 220, 221, 234

— y el helenismo: 22

— y el imperialismo romano: 60, 110

— y los judíos: 158

Avieno: 97

Babys: 202

Badian, E.: 41, 78

Bar Kochba: 179

Benveniste, E.: 196

Bernays, Jacobo: 138

Beroso: 149

Bickerman, Elias: 132, 148, 156, 169

Bidez: 227

Bielawsky, Jozef: 214, 215

Bituis: 116

Blosio de Cumas: 70

Boyce, M.: 219

Breno: 104

Brunt, P. A.: 49

Buda: 23, 130

Calias de Siracusa: 33

Calímaco: 34, 103

Calístenes: 112

Cambises: 197

Carnéades: 18

Cares de Mitilene: 213

Carón: 88

Carratelli, Giovanni Pugliese: 198, 199

Casaubon: 82

Casuto, Umberto: 131

Catón el Censor: 17, 36, 38–41, 51, 68, 69, 85, 108–111, 159

— y los romanos: 38–41, 68, 69, 108–112, 159, 160

Catumarando: 89

Cecilio de Calacte: 148

Censorino, L.: 18

César: 11, 71, 90, 93, 94, 108, 113, 114, 117–120

Cicerón: 17, 18, 41, 42, 47, 57–59, 68, 117, 118, 153, 160, 193, 194, 226

— y los griegos: 41, 42,

— y los iranios: 226, 227

— y los judíos: 193, 194

— y Posidonio: 57, 59, 117, 118

Cichorius, Conrad: 86

Cineas: 39

Cinto: 94

Ciro: 128

Ciro el Joven: 210, 211

Ciro el Grande o el Persa: 13, 195–199, 208, 211, 228,

Cizico: 198, 199

Claudio: 121

Claudio Marcelo, M.: 54, 68

Clearco de Soles: 138, 140

Clemente Alejandrino: 184, 228

Cleodemo: 150 (véase Malco)

Cleopatra: 11, 189

Clitarco: 212

Clitómaco: (véase Carnéades)

Cohélet: 130, 140–142, 154

Colotes: 224

Confucio: 23

Cornelio Nepote: 17

Craso: 219

Crisipo de Soles: 149

Ctesias: 205, 209, 210, 212, 224

Cumont, F.: 227

Cunctator, Fabio: 40

Christensen, Arthur: 211

Damófilo: 62, 63

Dan: 187

Daniel: 176, 178

Darío: 158, 197, 199, 202, 205, 208, 218

Datis: 158

David: 123

Decio: 34

Delcor, M.: 173

Demandt, A.: 173

Demarato: 208

Demetrio (de) Falero: 150, 185, 217

Demetrio el topogro: 110

Demetrio Poliorcetes: 30

Demócrito: 24, 230

Dime: 57

Dinón: 224

Diódoro: 44, 50, 56, 61–64, 81, 118, 119, 136, 192, 210, 213

— como historiador: 61–64, 81, 118, 119

— y los iranios: 133, 135

— y los judíos: 136, 192

Diocles de Pepareto: 38

Diógenes Laercio: 14, 230

Dión Crisóstomo: 223, 229

Dionisio I, el Viejo: 32, 101

Dionisio de Charax: 220

Dionisio de Halicarnaso: 81, 83

Dioscórides: 233

Diviciaco: 117

Dodanim: 128

Dornseiff, Franz: 127, 128

Duchesne-Guillemin, J.: 203, 204

Dumnórix: 117

Duris: 34

Duval, P.: 99

Éforo: 98, 99, 122, 133

Efraím: 187

Elen: 121

Eliano: 202

Elisá: 128

Emilio Paulo: 38, 45, 46, 68

Empédocles: 200, 223

Eneas: 17

Ennio: 17, 37, 41, 68

Er: 224, 225

Eratóstenes: 16, 34, 71, 99, 100

Eratóstenes el Joven: 112

Escílax de Carianda: 101, 198, 200

Seudo-Escílax: 101

Escipión el Africano: 51, 71, 72

Escipión Emiliano: 18, 41, 44–49, 57–59, 111

— y Panecio: 57–59

— y Polibio: 46–48, 111

Escipión (Asiático), L.: 51

Escipión Nasica, P.: 45, 46, 49–51, 63, 64

Esdras: 132, 184

Esquilo: 133, 205, 206, 210

Estacio Cecilio: 37

Estéfano de Bizancio: 100

Estrabón: 60, 74, 81, 93, 96, 99, 106, 110, 112, 113, 114, 116, 119, 192, 197, 212, 220–223

— y los celtas: 93, 96, 99, 106, 110, 112–116, 119

— y los iranios: 197, 212, 220–223

— y los judíos: 192

Euandro: 39

Eucrates: 18

Eudemo: 225

Eudoxo: 225–227

Eumenes de Cardia: 209

Euno: 62, 63, 71

Eupólemo: 150, 180

Eurípides: 219

Eusebio: 152

Eutímenes: 97

Ezequiel: 129–131

Fabio Cunctator (véase Cuntator, Fabio)

Fabio Máximo, Quinto: 57

Fabio Píctor (véase Píctor, Fabio C.)

Fabio Píctor, Q. (véase Píctor Q. Fabio)

Fado, Cuspio: 178

Faidimia: 207

Faraón: 187

Félix, Antonio: 178

Ferécides de Siros: 200–202

Festo: 160

Filadelfo, Ptolomeo: (véase Ptolomeo Filadelfo)

Filarco: 106

Filipo II de Macedonia: 101, 209

Filipo V de Macedonia: 16, 35, 53

Filipo de Opunto: 225

Filodemo el Epicúreo: 142

Filón: 22, 144, 145, 147, 184, 185, 216, 226

Filón, Q. Publilio: 31, 32

Finkelstein, Louis: 146

Firdausi: 211

Flaminio, Lucio Quinto: 51

Flaminio, Tito Quinto: 38, 68

Flegón de Trales: 72

Flusser, David: 228

Focílides: 127, 128

Focio: 128, 136

Fonteyo: 118

Freudenthal, J.: 186

Friedländer, Paul: 47

Frínico: 200

Fritz, Kurt von: 78

Frye: R. N.: 203

Gabba, Emilio: 81

Gad: 187

Gálatos: 103

Gayo hijo adoptivo de Augusto: 220

Gersevitch, I: 201

Götze, Albrecht: 202–204

Graco, Cayo: 64

Gutschmid, A. von: 186

Hecateo de Abdera: 14, 97, 128, 136, 137, 150, 152, 230

Hecateo de Mileto: 128, 200

Heliodoro: 158, 159

Heráclides Póntico: 29, 30, 101, 225

Heráclito: 200–202

Hércules: 40, 150, 219

Hermes Trismegisto: 14, 15, 21, 227, 230–232

Seudo-Hermes: 230

Hermipo: 151, 227, 228

Hermodoro: 225

Herodes: 145

Herodes el Idumeo: 180

Herodoto: 15, 29, 48, 53, 86, 97, 122, 123, 126, 127, 132, 133, 149, 205–208, 210, 223

— como historiador: 48, 127

— y los judíos: 122, 123, 126, 127,132, 133, 149

— y los iranios: 205–210, 223

Hillel: 184, 188

Hipócrates: 216, Hircán, Juan: 165

Histaspes, mago: 229

Histieo: 132

Hitler: 34, 42

Hobson, J. A.: 52

Holleaux, Maurice: 78

Homero: 15, 127, 196, 197

Iámblico: 17

Ión de Quíos: 132

Isaac: 161

Isidoro de Charax: 220

Isidoro de Sevilla, San: 94

Isócrates: 214

Jacob: 161

Jacoby, Felix: 70, 97

Jaeger, Werner: 227

Janto el Lidio: 20, 149, 223

Jasón de Cirene: 166, 167

Jasón, Sumo Sacerdote: 181

Jaspers, Karl: 23

Jehoiakin: 125

Jenófanes de Colofón: 195

Jenofonte: 199, 210–213

Jeremías: 124, 126, 134, 175

Jerjes: 53, 206, 208, 230

Jerónimo de Cardia: 33, 106

Jerónimo, San: 94, 118, 165

Joás: 123

Joel: 129

José: 187

José, hijo de Tobías: 144

Josefo, Flavio: 126, 127, 145, 150, 152, 156, 163, 165, 170, 173, 179, 222

— y los iranios: 222

— y los judíos: 126, 127, 145, 150, 152, 156, 163, 165, 170, 173, 179

Josías: 123

Juliano: 120

Justino: 93, 229

Kilpatrick., G. D.: 188

Kittim: 128

Klotz, Alfred: 113

Lactancio: 229

Lao-Tse: 23

Lasserre, F.: 114

Lelio, C.: 41

Leónidas: 206

Lewis, David: 141

Lewy, Hans: 139, 152

Licinio Craso Dives Muciano, P.: 38

Licinio Sexto: 31

Licofrón: 33, 34

Licurgo: 39

Limenio: 103

Lippert, J.: 214

Lipsio, Justo: 82

Lisímaco: 189

Littré, E.: 203

Livio: 50, 89, 95

Longino: 148, Lovernio: 115, 116

Luciano: 218, 233

Seudo-Luciano: 218

Lucilio: 18, 68

Luis XIV: 86

Luria, S.: 127

Lutacio Catulo: 38

Macabeo, Jonatán: 181

Macabeo, Judas: 150, 160, 161, 163, 166, 167, 169, 177, 178, 180

Macabeo, Simón: 165, 181

Magón: 148

Malalas de Antioquia, Juan: 164

Malco: 150 (véase Cleodemo) Manasés: 187

Manethón: 149, 151, 152

Manlio Vulso, Gneo: 95, 102

Maquiavelo: 82, 84

Mardonio: 207

Mario: 59

Marrou, Henri-Irénée: 86

Máximo: 121

Mazzarino, S.: 199

Megástenes: 138

Meleagro: 142

Melino: 36

Menipo: 142

Metelo: 40

Milcíades: 198

Minorsky, V.: 219

Mitrídates: 60, 71, 184, 193

Mnaseas: 153

Moisés: 21, 137, 151, 164, 181, 185, 191, 192, 231

Molon, Apolonio: 39, 153, 193, 194

Mommsen, T.: 84, 85

Montesquieu: 53, 82

Mosco: 141

Mosquion: 141

Muenzer, Friedrich: 40

Murray, Oswyn: 215

Mussolini: 42

Nabucodonosor: 124, 127

Naveh, J.: 124

Necao: 123, 124

Nectanebo: 226

Nehemías: 132–134, 144

Nevio: 36, 37, 40

Nicolás de Damasco: 163

Nock, Arthur Darby: 187, 192, 235

Noé: 128

Numenio de Apamea: 231

Onesícrito: 212

Onías: 154

Onías (Sumo Sacerdote): 188

Orange-Nassau, Maurice de: 82

Orígenes: 165

Osthanes, mago: 229

Otanes: 207

Pablo, San: 26, 191

Pacuvio, Marco: 37

Panecio de Rodas: 57–59, 61, 111

— y el imperialismo romano: 57–61

Pausanias: 18, 106, 107, 223

Peretti, Aurelio: 71

Pericles: 132, 134

Perseo: 45, 53, 69

Peterson, Erik: 187

Petronio: 86

Pfeiffer, Rudolf: 103

Píctor, Q. Fabio: 37, 39, 76, 109, 149

Píctor, C. Fabio: 32

Pirro: 18, 33, 35, 77

Pitágoras: 15, 21, 151, 202, 226, 227, 231–233

— y los iranios: 202, 226, 227

Pitarco: 198, 199

Pitarco de Cizico: 198

Piteas: 97, 122

Platón: 14, 185, 213, 224, 225, 229, 231–233

— y los iranios: 213, 224, 225, 229, 231–233

Plauto: 17, 37, 68, 85

Plezia, Marian: 214, 215

Plinio el Viejo: 183, 220, 227, 229

Plotino: 229

Plutarco: 17, 38, 45, 48, 49, 81, 210, 220

— y los iranios: 210, 220

Seudo-Plutarco: 112

Pohlenz, M.: 58

Polibio: 17, 18, 41, 44–57, 59–61, 65–69, 71, 73–79, 81–85, 94, 99, 110, 111, 120, 143, 159, 163, 181, 217

— y el imperialismo romano: 53–57, 65–71, 77–83

— y Escipión Emiliano: 44–48

— y la organización militar: 72–83

— y la política: 81–85

— y la religión: 71–74

— y los celtas: 81–85, 94, 110, 111, 120

— y los egipcios: 67

— y los griegos: 54–57, 63–66, 68–72

— y los iranios: 217

— y los judíos: 143, 159, 163, 181, 182

— y los romanos: 17, 18, 45–61

Políclito de Larisa: 213

Polícrates: 198

Polio, Asinio: 81

Pompeyo: 59, 64, 70, 71, 90, 112, 114, 118, 120, 156, 168, 192, 194

— y Judea: 156, 168, 192–194

— y Posidonio: 112, 114, 118–120

Porfirio: 138, 229

Posidonio: 28, 44, 57–71, 81, 84, 85, 112–120, 163, 192, 221

— y el imperialismo romano: 59–61, 65–70, 81

— y la política: 84, 85

— y la religión: 71–74

— y los celtas: 28, 67, 68, 84, 85, 107, 112–120

— y los esclavos: 60–64

— y los griegos: 65, 66, 68, 69

— y los iranios: 221, 222

— y los judíos: 163, 164, 192, 193

— y los subversivos: 60–64

Postumio, Aulo: 69

Postumio Megelo, L.: 38

Poti-Feva: 187

Préaxx, Claire: 15

Procles: 18, 19

Proclo: 225, 228

Propercio: 104

Prusias: 100

Psamético II: 123, 125

Ptolomeo I: 135, 136, 144

Ptolomeo II Filadelfo: 32, 102, 103, 144, 148, 185, 228

Ptolomeo IV Filopator: 71

Ptolomeo V Epifanes: 157

Ptolomeo VI Filometor: 110, 150, 159, 166, 185

Ptolomeo XII de Jerusalén: 189

Pugliese, G. C. (véase Carratelli)

Querilos: 126

Quintiliano: 212

Rambaud, Michel: 119

Reinhardt, K.: 207

Reitzenstein, R.: 203

Riis, P. J.: 123

Robert, Louis: 139, 140

Rómulo: 38

Rutilio Rufo, Publio: 59, 64

Sabo, Iaconio: 39

Salomón: 126, 150, 191

Salustio: 81

Salvemini, Gaetano: 42

Salviano: 86

Sanctis, De, G.: 51

Sargón II: 123

Segre, Mario: 104

Seleuco I: 138

Seleuco IV: 158

Sempronio Aselio, Lucio: 64

Sempronio Sofo, P.: 31

Séneca: 116, 224

Servio: 39

Servio Tulio: 33

Seudo- Esmerdis: 207

Sexto Empírico: 226

Shamai: 188

Shemayah: 184

Sidonio Apolinar: 86

Sila: 39, 59, 71, 118, 193, 220

Sileno de Caleacte: 16

Silio Itálico: 95

Simón (Sumo Sacerdote): 154, 157

Simónides de Magnesia: 104

Sincelo: 228

Sira, Simón ben Jesús ben Eleazar: 153–155, 157, 189

Sución: 100, 101, 230

Sócrates: 47

Sofo, P. Sempronio: (véase

Sempronio Sofo, P.)

Solón: 30

Sópatros de Pafos: 103

Sosilo de Esparta: 16

Sóstrato de Egina: 29

Spelman, Edward: 83

Spinoza, B.: 141

Stern, Samuel: 214, 215

Strasburger, H.: 61

Surón de Tiro: 150

Syme, Sir Ronald: 62

Tácito: 82, 164

Tarsis: 128

Tcherikover, V.: 169

Temístocles: 132, 198, 205

Teodoreto: 172

Teófanes de Mitilene: 70

Teofrasto: 24, 33, 138

Teopompo: 53, 101, 133, 136, 224

Terencio: 19, 37, 41, 68

Teucro de Cizico: 193

Tiberio: 110

Timágenes: 113, 114

Timeo: 17, 33, 98, 99, 111, 122

Timoteo: 210

Tobías: 143, 144

Trogo Pompeyo: 88, 89, 220, 221, 224

Tucídides: 24, 53, 133

Tutankamón: 11

Ulyanov, Vladimir Ilyich (Lenin): 53

Vafres de Egipto: 150

Valerio Máximo: 94

Varrón: 68, 94, 118, 192

Veleyo Patérculo, Gayo: 81

Virgilio: 17

Watson, Christopher: 82

Weinberg, Saul: 142

West, M. L.: 200, 204

Wilamowitz-Moellendorff, U. von: 104

Yadin, Yigael: 190, 192

Yaván: 128, 129

Zacarías: 185

Zaratas: 226

Zaratustra (véase Zaratas y Zoroastro)

Zenón: 143

Zenón de Citio: 149

Zoroastro: 13, 14, 21, 23, 136, 223–225, 227–232

Gathas: 21, 23, 228

seudo-Zoroastro: 230

ÍNDICE GENERAL

Prefacio

I. Los griegos y sus vecinos en el mundo helenístico

Consideraciones preliminares

II. Polibio y Posidonio

III. Los celtas y los griegos

IV. El descubrimiento helenístico del judaísmo

V. Griegos, judíos y romanos desde Antíoco III a Pompeyo

VI. Iranios y griegos

Bibliografía selecta

Índice de nombres

En *La sabiduría de los bárbaros,* Arnaldo Momigliano aborda el fenómeno histórico-cultural que tuvo lugar de los siglos IV al I a.C., al entrar en contacto y profunda interacción cinco pueblos: griegos, romanos, judíos, celtas e iranos. Momigliano dilucida a través de estas páginas el proceso mediante el cual los helenos llegaron a conocer y evaluar a sus vecinos en términos de su propia cultura; cuáles fueron y en qué condiciones se dieron las relaciones culturales en esta época, en la que ocurrió un hecho inusitado: la circulación internacional de las ideas.

Si bien los griegos se consideraban a sí mismos y su lengua como los únicos civilizados, fue ganando consistencia la noción de una sabiduría bárbara, dando como resultado que se admitieran en el panteón griego más dioses extranjeros que en cualquier otra etapa de su historia. No obstante, la influencia intelectual de los bárbaros sobre el mundo helenístico sólo se concretó en la medida en que fueron capaces de expresarse en griego. El mundo mediterráneo encontró así un lenguaje común y, con ello, se dio una literatura que estuvo abierta a una rica variedad de problemas, debates y emociones.

Arnaldo Momigliano (Piamonte, 1908-Londres, 1987) fue un eminente historiador del mundo clásico. Exiliado por el régimen de Mussolini, llegó a Inglaterra en 1939 y a partir de 1951 impartió la cátedra de historia antigua en la University College London. Como expresa el epitafio que redactó para sí mismo, fue "profesor en las universidades de Turín, Londres, Chicago y de la Escuela Normal Superior de Pisa. Su credo fue el pensamiento libre sin dogma ni odio, pero amó con cariño filial la tradición judía de sus mayores".

www.fondodeculturaeconomica.com